

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

BRU PEREIRA DE ARAUJO

FECUNDAÇÕES CRUZADAS
Gêneros ameríndios e incursões antropológicas

Guarulhos

2019

BRU PEREIRA DE ARAUJO

FECUNDAÇÕES CRUZADAS

Gêneros ameríndios e incursões antropológicas

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais da Universidade Federal de São Paulo

Orientação: Valéria Mendonça de Macedo

Guarulhos

2019

Araujo, Bru Pereira de.

Fecundações cruzadas: gêneros ameríndios e incursões antropológicas / Bru Pereira de Araujo. – Guarulhos, 2019.

150 f.

Dissertação de mestrado (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Ciências Sociais, 2019.

Orientadora: Valéria Mendonça de Macedo.

Título em inglês: Crossed fertilization: Amerindian genders and anthropological incursions.

1. gênero. 2. antropologia. 3. etnologia ameríndia. I. Macedo, Valéria Mendonça de. II. Fecundações cruzadas: gêneros ameríndios e incursões antropológicas.

“É preciso se proteger contra a carece”.

Marilyn Strathern

Sumário

No princípio, havia as relações.....	1
Um flerte inicial desajeitado.....	7
<i>Uma abordagem mais direta</i>	11
<i>A invenção da sexualidade</i>	15
<i>Foucault na floresta?</i>	21
<i>Um adendo sobre mais um desvio imprevisto</i>	29
Instabilidades constitutivas entre nós e eles	31
<i>Quem somos nós? – Parte 1</i>	32
<i>Universos sexuais instáveis</i>	36
<i>Quem somos nós? – Parte 2</i>	42
<i>A instabilidade crônica do gênero</i>	46
<i>Indo e voltando: eles e nós</i>	57
O que resta do gênero?	63
<i>Onde está a reprodução?</i>	64
<i>Metáforas leváveis</i>	70
<i>Heteronormativos, mas não muito</i>	77
<i>Relações transformadoras</i>	84
<i>Seduzindo parentes</i>	87
<i>O que se reproduz?</i>	90
Antiprolegômenos para uma teoria (ameríndia) da diferença sexual	96
<i>A diferença que importa</i>	97
<i>A lógica do complemento</i>	107
<i>Diferenciando fluxos</i>	112
<i>Mulheres-por-engano, ou sobre como não fazer bebês de modo certo</i>	116
<i>Um sexo que já não é o mesmo</i>	121
Enfim... ..	126
Referências bibliográficas	131

AGRADECIMENTOS

No princípio, havia as relações...

Não saber por onde começar é o sentimento que acometeu o Coelho Branco em seu julgamento¹. “Comece pelo começo”, foi a ordem do Rei. Como começar do começo? O próprio enunciado “começar pelo começo” nos coloca diante da certeza de que já conhecemos o princípio da história que precisamos contar. Mas “as coisas acontecem antes de acontecer”², e este trabalho se constitui para mim de alguma forma como um acontecimento; um acontecimento que precisa de uma história. Então, vou começar com o começo: com aquilo que aconteceu antes de acontecer.

É comum em trabalhos acadêmicos termos no começo, no princípio de tudo, uma seção dedicada aos agradecimentos. Este trabalho não é diferente. Mas ao fazer isso quero levar a sério o que aprendi com Marilyn Strathern: a prioridade (ontológica) das relações. Qualquer seção de agradecimentos parece reconhecer isso e, de fato, o reconhecimento é o que está em jogo ao escrever em gratidão. Parece que no ato de listarmos um conjunto de relações, estamos enfatizando a significação que essas relações têm para o tipo de empreendimento que fazemos. E as relações sempre “acontecem antes de acontecer” — talvez esse seja seu fascínio —, possibilitando que elas sejam meu começo.

Não há modo de não começar reconhecendo a importância que a Valéria, minha orientadora e amiga — fico feliz em poder dizer isso —, teve para a existência deste trabalho, inclusive quando este trabalho ainda não era bem *este* trabalho. Ela sempre ouviu generosamente tudo o que eu tinha para dizer. E sempre contribuiu com pensamentos igualmente generosos, fabricando um contexto intelectual e afetivo inesquecível. Quando tento construir uma narrativa para meu interesse pela antropologia,

¹ Me refiro ao livro de Lewis Carroll, *Alice no País das Maravilhas*.

² A referência aqui é *A Hora da Estrela*, de Clarice Lispector.

ela certamente figura nela. De fato, foi a Val quem primeiro me apresentou à antropologia que me seduziu e, certamente, o fato da indicação ter vindo dela fez com que não desistisse dessa disciplina. Não sei se demonstro adequadamente todo o agradecimento que a devo por tudo. Talvez esta dissertação possa ser tomada como uma dádiva que a ofereço: uma forma de tornar visível a perspectiva que eu tenho de nossa relação, como diz Marilyn Strathern (2006) sobre as trocas de dádivas melanésias.

Pensar sobre os agradecimentos que temos que fazer e inflexionar isso em um tom de reconhecimento pelo efeito que as pessoas tiveram sobre nossos caminhos confere mais força ao caráter conclusivo de uma dissertação. Decerto, ela é por designação oficial (digo, curricular) um trabalho que marca a finalização de um processo. Um ponto final, um modo de mostrar (e tornar avaliável) o que aprendemos. Mas ela é conclusiva também afetivamente. Ela marca o fim de uma trajetória que envolve muito mais que aulas assistidas e conteúdos inculcados. E aí talvez resida a necessidade de levarmos a sério a escrita dos agradecimentos.

Não obstante, é muito difícil escrever em gratidão. Nem sempre é muito certo saber se seremos capazes de escrever (tornar representável) os afetos que nos atravessam ou que nos atravessaram. Afetos, afinal de contas, são intensidades. E não há jeito fácil de replicar intensidades. O que eu espero é que as pessoas que mencionar, e aquelas que por algum motivo omiti — provavelmente não intencionalmente — sejam capazes de reconhecer os afetos que tento manter vivos.

Esses anos — quantos anos já se passaram? Dois se contarmos apenas o início do mestrado, mas sinto que a história, essas histórias que me afetaram vieram de muito antes — foram marcados por diversas mudanças. Cansei de sair dizendo por aí que “já não penso mais assim”, “mudei de ideia”, etc. Vivi reviravoltas imensas no meu pensamento, revirei igualmente — ou tentei, ao menos — meu corpo. Muitas dessas virações tinham

sussurros ameríndios como catalizadores. Talvez este tenha sido o motivo do meu deslumbre inicial com a etnologia indígena: naqueles textos sobre gentes que em muitos sentidos pareciam distantes, eu me avizinei do meu avesso. Eu gostava — talvez tenha até me viciado — nesses processos de descolonização do pensamento. Aqui cabe um agradecimento em abstrato — mas afetivamente muito intenso — aos indígenas e a suas antropólogas e antropólogos.

Em algum momento do caminho também encontrei algumas discussões sobre gênero e sexualidade que me fizeram virar outras coisas com o tempo. Lembro que sempre me esquivei de pesquisar assuntos relacionados a essa dupla inseparável — gênero-e-sexualidade. Era um sentimento de desconforto, de sentir que eu estaria fazendo algo muito óbvio ao me interessar por esses temas. Mas já tinha sido capturada. Os acontecimentos realmente acontecem antes de acontecer. Me virei e revirei novamente de tantas formas. Nesse encontro com autoras e autores do “sexo” as “peles de papel” ganhavam um outro sentido, levemente diferente daquele que Davi Kopenawa impinge à expressão. Aprendi a escrever o corpo e a corporificar os textos; fiz peles de papéis para mim, investi numa dermatologia profunda — simultaneamente textual e carnal.

Virações e revirações. Sempre muito bem acompanhada, muito bem assistida. No começo foi um pequeno esquecimento que nos aproximou. Eu tinha esquecido de comprar cigarros e ela tinha esquecido seu isqueiro. Fumamos juntas. Jamais imaginei a força inominável que a Estorvo teria na minha vida. Aprendi muitas coisas com ela, mas me sinto muito feliz em poder dizer que aprendemos muitas outras coisas juntas. E é tão gostoso aprender juntas, sentadas nas cadeiras de plástico amarelas do Bar do Mauro, ouvindo na *jukebox* alguma música — talvez uma Elis, não sei. Obrigada. Obrigada mesmo.

O que foi mudar para a mesma casa que o Danilo!? Que loucura! Digo loucura por conta do contexto. Vai soar meio piegas, mas estava apaixonada por um cara aí — estava louquinha, bem louquinha; sem muitas surpresas, uma paixão não correspondida — e num momento de devaneio falei para o Dan que ia me mudar no dia seguinte; no dia seguinte estava eu lá com um colchão, algumas roupas e um punhado de livros. Com o Danilo foi uma amizade fácil, não porque não havia problemas com nosso convívio, mas porque sabíamos trabalhar para conviver juntas. Estivemos e ainda estamos juntas em muitos momentos. Eu só tenho o que agradecer.

Bruno Moura! Que pessoa! Quantas loucuras vivemos juntas! Quantos rolês! Quantos Latours, Haraways, macacos com febre amarela e tantas outras coisas atravessaram nossas conversas! Não consigo escrever sobre nossa relação sem usar muitas exclamações, pois sempre te vejo como uma pessoa toda exclamativa! Obrigada!

Confesso que já chorei pela amizade com a Ju. Mas um choro de alegria, um choro de sentir que a gente se encontrou tanto que a gente se pertencia juntas. Num momento que eu não sabia como me identificar, a Ju se identificou comigo. Éramos duas capricornianas meio melancólicas com alguns problemas com dois sagitarianos quando nos aproximamos. Mas ambas tínhamos um desejo forte pela vida. Estamos aqui sem os sagitarianos, mas uma com a outra. Obrigada pelas conversas.

Para poder escrever um breve agradecimento para a Luana eu tive que mergulhar na música *Marcha Lenta*, cantada pelo Siba. Enquanto o refrão rodopia fazendo uma dança de frevo em mim — “A gente brinca, a gente dança / Corta e recorta, trança e retrança / A gente é pura-ponta-de-lança / Estrondo, marcha macia!” —, eu imagino que é assim que eu penso minha amizade com a Lu. Uma dança de frevo: um bater firme dos pés em um chão de barro sem abrir mão de pular alto, de ser leve. Uma grande alegria descobri com ela: fazer um estrondo, mas marchando macio.

Nunca foi difícil estar feliz na companhia da Laís. Uma grande amiga e uma pessoa que jamais deixou de me oferecer um carinho inigualável. Ela e a Luma sempre me inspiraram com sua força e a amizade das duas sempre me ensina coisas boas. O Emerson, por sua vez, é um amigo inesperado, mas que delícia encontrar o que nem procurávamos. Preciso comentar também sobre o Pedro e o Rodrigo, que sempre me inquietavam com questões que eu jamais seria capaz de formular por conta própria.

As experiências vividas na companhia da Letícia, da Layla, da Thaís, da Michele, da Dani e da Marina me ensinaram uma grande lição: como rir junto a outras pessoas. Definitivamente, aprendi a rir e mais importante ainda a rir de mim mesma. E que ensinamento! Cultivar o humor, isto é, a capacidade de se reconhecer como produto de uma história singular³, vem a calhar perante o que parece ser o clima de perpétua seriedade de incontáveis atividades acadêmicas. Com elas aprendi que dar risada era uma forma de produzir um certo tipo de (auto-)conhecimento.

Há tantos outros que me povoaram e me ensinaram tantas coisas belas. Que me fizeram ou me deixaram sentir mais leve em momentos que às vezes pareciam tão pesados. Os nomes são vários: Marcelo, Marília, Akira, Gabriel, Vinícius, Sabrina... Também preciso agradecer ao Renato Sztutman e a Fabiana Maiza pela disposição em participar da banca de qualificação desta pesquisa e pelos comentários instigantes que me fizeram pensar em muitas das coisas que tento escrever aqui. Durante os anos da graduação e pós-graduação também aprendi coisas preciosas com as professoras e professores que encontrei, a elas e eles também tenho muito a agradecer.

Por fim, acho importante me sentir grata a minha mãe. Mesmo que às vezes essa seja uma daquelas relações que nunca acontece como eu espero, foi com ela que tudo começou.

³ Aqui parafraseio a definição de humor oferecida por Isabelle Stengers (2002, p. 84). Para comentários dela e de Vinciane Despret acerca do riso como uma potência política, ver a entrevista realizada por Oiara Bonilla e Tatiana Roque (2015) na Revita DR.

Ela nunca sonhou para si a universidade, mas por conta dela eu pude sonhar para mim isso. Se aqui eu posso me divertir com as palavras é porque muito cedo ela pegava na minha mão para me ensinar a escrever. Foi ela quem me alfabetizou. Ela foi, gosto de pensar, a primeira professora que tive. Ela já sonhou ser professora, um sonho que talvez ela sinta que nunca se realizou. Contudo, se há algo que ainda me resta lhe dizer é que sim, ela conseguiu ser uma grande professora. Obrigada.

INTRODUÇÃO

Um flerte inicial desajeitado

Poderíamos dizer que a década de 1980 é marcada pela publicação de um trabalho coeditado por Clifford e George Marcus, “*Writing Culture*”, que reunia artigos de diferentes autores que se mobilizaram na discussão da textualidade do conhecimento antropológico e nas estratégias da escrita para produzir um efeito de autoridade. Em sua introdução conjunta para o livro, Clifford e Marcus (1986) colocam em perspectiva a ideologia que reduz a escrita (etnográfica) a um método cuja transparência é autoevidente.

Os ensaios reunidos aqui afirmam que tal ideologia se desmoronou. Eles veem a cultura como composta de códigos e representações seriamente contestados; eles assumem que o poético e o político são inseparáveis, que a ciência está [imersa] em, e não acima, de processos históricos e linguísticos. Eles assumem que os gêneros acadêmico e literário se interpenetram e que a escrita de descrições culturais é devidamente ética e experimental. Seu foco na produção textual e na retórica serve para evidenciar a natureza construída, artificial dos relatos culturais. [Os ensaios] minam os modos de autoridade demasiadamente transparentes e chamam a atenção para o predicamento histórico da etnografia, o fato que ela está sempre presa na invenção, não na representação, de culturas⁴.
(CLIFFORD & MARCUS, 1986, p. 2)

Com a publicação de *Writing Culture*, antropólogas e antropólogos não poderiam mais reivindicar inocência perante o que escreviam. Se a escrita já era algo a ser levado à sério tendo em vista que a experiência de campo era comunicada com autoridade e objetividade através de jogos de palavras, ou de uma intercalação de poética e política, pós-1980, com o desvelamento desse modo de ser da prática etnográfica, escrever ganha espaço na

⁴ Todas as traduções foram realizadas por mim.

reflexão de antropólogas e antropólogos, possibilitando a emergência de novas estéticas textuais⁵.

Habitando esse espaço onde uma reflexão sobre a escrita antropológica é parte do trabalho que deve ser feito, talvez caiba aqui expor um pouco das dificuldades iniciais do projeto que me coloquei no começo do mestrado e os deslocamentos que tive que operar para que algo interessante pudesse resultar. O projeto já se iniciava com um título ambicioso: “A noção de sexualidade na produção bibliográfica da etnologia das terras baixas sul-americanas” e seus objetivos afirmavam mais ainda tal ambição. Como escrevi no projeto para a dissertação:

O objetivo desta pesquisa é mapear a produção bibliográfica na etnologia das terras baixas sul-americanas que apresente discussões acerca do tema da sexualidade, seja o tema tratado como assunto central do trabalho ou como tema lateral. Tendo mapeado e lido tal bibliografia, meu intuito é poder discorrer sobre as semelhanças e as diferenças de abordagem da sexualidade nos trabalhos que entrar em contato, assim poderei discutir acerca dos rendimentos analíticos e descritivos que a noção de sexualidade (e outras categorias próximas) tem para as pesquisas em etnologia das terras baixas sul-americanas. Por fim, é possível que realizar tal empreendimento possa contribuir para uma elaboração das potencialidades que um percurso pelas etnologias das terras baixas sul-americanas desdobra para as reflexões acerca da sexualidade de modo mais amplo.

Apesar de nos treinarmos para reconhecer as dificuldades de certos empreendimentos de pesquisa e evitar os problemas de sua execução, nunca antecipamos de fato os desvios,

⁵ Em um artigo, James Clifford (2008) discorre sobre algumas novas modalidades de escritas etnográfica presentes no período. Contemporaneamente vemos algumas inovações interessantes: a etnografia de Annemarie Mol (2002) com seu texto partido entre etnografia e discussões bibliográficas que deve ser lido, segundo a autora, como se estivéssemos passando de canais em uma televisão. Ou o trabalho mais ficcional utilizado por Anna Tsing (2014), ao adotar a voz de um esporo de cogumelo e sua experiência no mundo. Ainda poderíamos citar discussões presentes em trabalhos de Annelise Riles (2000; 2013; 2015) sobre os contextos em que os “nativos” utilizam de termos antropológicos, fazendo com que o trabalho da antropóloga pareça já realizado, invitando a uma nova criação conceitual/descritiva.

as rotas alternativas, as pequenas gambiarras e as explosões no laboratório — no nosso caso, das humanidades, as inúmeras versões do “texto final” que nunca nos parecem estar boas o suficiente. Decidi começar essa introdução trazendo à luz alguns dos deslocamentos que o projeto inicial sofreu quando a questão da escrita se tornou um ponto concreto e inevitável da pesquisa.

Durante grande parte do mestrado, de fato busquei realizar o levantamento e a leitura do maior número possível de materiais que discutissem sexualidade na etnologia ameríndia, focando nos coletivos das terras-baixas sul-americanas. Uma primeira dificuldade se apresentou nesse momento: o *corpus* de materiais etnológicos que explicitamente colocam que seu objetivo é uma discussão sobre sexualidade (ou sexo, práticas sexuais, desejo, prazer, etc.) são mais escassos do que imaginei. Mas a escassez na explicitação do objetivo em discutir sexualidade ameríndia não pode/poderia ser vista como uma escassez de discussões sobre o tema. Mas essa falta de indexação prejudicava o levantamento bibliográfico, pois às vezes discussões sobre sexualidade estavam presentes em textos que se colocavam com o objetivo de discutir outras questões.

Seria uma tarefa enorme — que dificilmente conseguiria executar no período ideal de um mestrado — vasculhar todas as quinas textuais e todos os rodapés de páginas a procura de indícios por mais iluminadores ou mais interessantes que fossem da “sexualidade indígena”. Logo, me coloquei como foco apenas os trabalhos que explicitamente buscavam escrever (sobre) a sexualidade de algum coletivo ameríndio. Essa “opção metodológica” já tirava parte da ambição presente em pesquisar a “noção de sexualidade na etnologia”, mas ainda mantinha parte dos objetivos iniciais do projeto, isto é, mapear a produção sobre o tema tendo como foco a comparação entre as diferentes estratégias textuais empregadas para objetificar uma certa (noção de) sexualidade.

Essa gana por pensar estratégias textuais vem do contato que eu tive com o trabalho de Marilyn Strathern e a maneira pela qual as ideias da autora influenciaram — e continuam a influenciar — meu pensamento. Eu ensinava conseguir mapear as diferentes conexões de ideias para as quais o conceito de sexualidade era manipulado no momento em que etnólogas e etnólogos se punham a construir ficções persuasivas — para usar uma expressão de Marilyn Strathern (2006; 2004) — sobre a sexualidade ameríndia. Tinha em mente a conhecida definição stratherniana da cultura como o modo pelo qual usamos certas ideias para podermos pensar outras ideias (STRATHERN, 1992a). Me perguntava que ideias vinham junto com a sexualidade nesse conjunto específico de trabalhos?

Uma das primeiras respostas para essa questão era: relações de gênero. Mais especificamente relações (de complementariedade) entre homens e mulheres. A sexualidade era frequentemente descrita como um modo de organizar as relações entre os sexos. É claro que devido ao tipo de trabalho que empreendi eu não teria como — nem pretendo — dizer que a importância das relações de gênero para as sexualidades ameríndias era superestimada. Mas alguns incômodos surgiam. Talvez o mais importante era que se as relações entre homens e mulheres eram vistas como “exemplos” da sexualidade ameríndia, por que as relações dos homens entre si e das mulheres entre si não eram descritas da mesma forma? Pelo contrário, as relações dos homens entre si, por exemplo, são descritas como políticas, econômicas, de aliança, etc., termos que poderiam igualmente ser usados para descrever as relações que eram descritas entre homens e mulheres.

Contudo, foi um outro ponto que se tornou o mais complicado no momento de organizar os materiais que tinha: a comparação. Mesmo que cada um dos trabalhos criasse seu contexto próprio para que a descrição realizada fosse inteligível para aqueles que não tiveram a mesma experiência de imersão em campo que o autor; ao tentar operar a comparação entre os diferentes contextos me deparei com o fato de que o que parecia

estar fazendo era uma cacofonia de anedotas etnológicas que mutilavam a interpretação contextualizada que etnólogas tentavam criar para suas narrativas. Frente a isso, foi importante reconhecer os limites que se impõem ao presente trabalho e assumir o risco de apresentar um trabalho baseado em materiais etnológicos feito por alguém que se mantém apenas parcialmente conectada à etnologia.

Talvez esse seja o ponto que me fez desacelerar o pensamento — para emprestar uma expressão de Isabelle Stengers —: como escrever como não etnóloga e ainda sentir que se está fazendo jus ao que etnólogas e etnólogos produziram a partir de suas experiências de campo? Como habitar essa insegurança de modo a conseguir fazer um trabalho interessante? As páginas que se seguem são uma tentativa de dar conta dessas inquietações e apresentar alguns dos caminhos que tentei seguir nessa trajetória.

Uma abordagem mais direta

“O que aconteceu às humanidades e às ciências sócio-antropológicas?”. Tal é a questão levantada por Isabelle Stengers (2014, p. 8) para lidar com o fato desastroso da escolha, feita por elas, por um modelo de objetividade equivocadamente associado às ciências experimentais. Um modelo que as impede de explorar e experimentar com “a distribuição autoritária e estabelecida entre o possível e o impossível, o aceitável e o inaceitável” (STENGERS, 2014, p.9). Ela clama pela capacidade da antropologia social de realizar o que é demandado, de fato, da imaginação científica; isto é, que o nosso mundo não necessita de ser aquilo que ele é, que há sempre a possibilidade de pensá-lo — e, portanto, senti-lo e agir nele — diferentemente. “E se elas [as ciências sócio-antropológicas e as humanidades] estivessem fabricando histórias que revelam a capacidade de sua época de sentir que existem outros modos possíveis de um mundo consistir?” (Idem).

É a fabricante de histórias, ou histórias, de ficção científica Ursula K. Le Guin — que por coincidência ou não, é filha do antropólogo americano Alfred Kroeber e tem treinamento ela própria em antropologia — que nos formula uma resposta interessante para a questão proposta por Isabelle Stengers sobre a possibilidade da antropologia desvelar os modos de imaginar que o mundo pode ser outro a falar sobre a ficção científica.

A ficção científica costuma ser descrita, até mesmo definida, como extrapolação. Espera-se que o escritor de ficção científica tome uma tendência ou fenômeno do presente, purifique-o e intensifique-o para efeito dramático e estenda-o ao futuro. “Se isso continuar, eis o que acontecerá”. Faz-se uma previsão. O método e os resultados assemelham-se aos do cientista que alimenta ratos com grandes doses de suplementos purificados e concentrados a fim de prever o que pode acontecer às pessoas que comem aquilo em pequenas doses e por um longo período. O resultado parece ser quase sempre, inevitavelmente, câncer. Assim se dá com o resultado da extrapolação. Obras de ficção científica chegam mais ou menos [...] em algum lugar entre a extinção gradual da liberdade humana e a extinção total da vida na Terra. (LE GUIN, 2014, p. 7)

Contra essa imagem a autora escreve:

Felizmente, embora a extrapolação seja um elemento da ficção científica, não se trata, de forma alguma, de sua essência. A extrapolação é racionalista e simplista demais para satisfazer a mente criativa, seja a do leitor ou a do escritor. Variáveis são o tempero da vida. [...]. Numa história concebida desse modo [com o tempero da vida], a complexidade moral própria do romance moderno não precisa ser sacrificada, nem existe nela um beco sem saída inerente; o pensamento e a intuição podem mover-se livremente dentro de limites estabelecidos pelas condições da experiência e que, na verdade, podem ser muito amplos. O objetivo do experimento mental [...] não é prever o futuro [...], mas descrever a realidade, o mundo atual. (Ibid., p. 8)

Trazer uma escritora de ficção científica e fantasia para começar a esboçar uma resposta para a pergunta de Stengers não é gratuito. De fato, a própria Isabelle Stengers, no texto em que há o questionamento, aponta nas ficções científicas um espaço de possibilidades que tem o potencial de nos ensinar algo sobre o problema que ela se coloca da urgência de se pensar e sentir o mundo atual. Mas outro ponto de conexão é possível com Ursula K. Le Guin. Em seu ensaio “O nativo relativo”, Eduardo Viveiros de Castro (2002) mobiliza uma imagem semelhante à construída por Le Guin para caracterizar o fazer antropológico.

O texto é um comentário epistemológico sobre o que possibilita a produção da antropologia. O que é proposto pelo autor é que a antropologia se constitua como uma “experiência de pensamento”, tal como afirma Le Guin acerca da ficção.

A expressão “experiência de pensamento” não tem aqui o sentido usual de entrada imaginária na experiência pelo (próprio) pensamento, mas o de entrada no (outro) pensamento pela experiência real: não se trata de imaginar uma experiência, mas de experimentar uma imaginação. A experiência, no caso, é a minha própria, como etnógrafo e como leitor da bibliografia etnológica sobre a Amazônia indígena, e o experimento, uma ficção controlada por essa experiência. Ou seja, a ficção é antropológica, mas sua antropologia não é fictícia. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 123)

Ao caracterizar o empreendimento antropológico dessa forma, Viveiros de Castro se aproxima de Clifford Geertz ao considerar a antropologia como a construção de uma ficção. Lembremos que Geertz (2008, p. 11) afirma que “os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. [...] Trata-se, portanto, de ficções”. Mas o caráter ficcional da antropologia, se comparamos as abordagens de Viveiros de Castro e Geertz, é distinto. Para Geertz, a questão é de interpretação: a cultura é texto, portanto é interpretada pela etnógrafa ou etnógrafo, mas sua interpretação é sempre de uma ordem derivada da do nativo, que a lê em primeira

mão. No entanto, para Eduardo Viveiros de Castro, a ficção antropológica consistiria em tomar as ideias nativas como conceitos e a partir de então explorar as consequências de tal tomada de posição, de tal atitude ficcional.

Assim, o tipo de trabalho que advogo aqui não é, nem um estudo de 'mentalidade primitiva' (supondo que tal noção ainda tenha um sentido), nem uma análise dos 'processos cognitivos' indígenas (supondo que estes sejam acessíveis, no presente estado do conhecimento psicológico e etnográfico). Meu objeto é menos o modo de pensar indígena que os objetos desse pensar, o mundo possível que seus conceitos projetam. Não se trata, tampouco, de reduzir a antropologia a uma série de ensaios etnossociológicos sobre visões de mundo. Primeiro, porque não há mundo pronto para ser visto, um mundo antes da visão, ou antes, da divisão entre o visível (ou pensável) e o invisível (ou pressuposto) que institui o horizonte de um pensamento. Segundo, porque tomar as ideias como conceitos é recusar sua explicação em termos da noção transcendente de contexto (ecológico, econômico, político etc.), em favor da noção imanente de problema, de campo problemático onde as ideias estão implicadas. Não se trata, por fim, de propor uma interpretação do pensamento [nativo], mas de realizar uma experimentação com ele, e portanto com o nosso. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, pp. 123-4)

Ao propor que a antropologia é um modo de experimentação do pensamento, que opera um experimento com nosso próprio pensamento ao nos aventurarmos conceitualmente no pensamento de Outrem, Viveiros de Castro ressoa o que seria para Mário Quintana (2013, p. 208) a “relativa realização”: “Mover-se com a máxima amplitude dentro dos próprios limites”. Talvez seja isso que tenha em mente Stengers quando clama que a ciência deve experimentar com os possíveis: “nós aprendemos quando efetivamente [nos] conectamos e somos colocados em cheque pela conexão”⁶ (STENGERS, 2008, p. 45).

⁶ Sobre o potencial das ciências, Stengers (2016, pp. 166) ainda diz: “Algo que descobri no modo como o Whitehead define natureza — e escrevi sobre isso em *Penser avec Whitehead* — foi que se dermos a devida atenção à natureza podemos aprender mais, descobrir mais, e não vamos aceitar descobrir menos. Mas o

A presente pesquisa de mestrado aposta que há algo a ser aprendido se pudermos de fato estabelecer uma conexão séria, isto é, efetiva com algumas das discussões presentes na etnologia das terras baixas sul-americanas sobre gênero e sexualidade. O objetivo inicial de mapear de modo amplo e sistemático os trabalhos sobre essa temática foi substituído para que eu pudesse explorar as fecundações que alguns trabalhos da etnologia podem produzir em certas discussões euramericanas recentes sobre a gênero e sexualidade. O que eu pretendo é explorar com a “amplitude dos nossos próprios limites”, não com o intuito de romper esses limites, mas talvez entrever algumas outras possibilidades.

A invenção da sexualidade

Cabe talvez aqui apresentar o modo como construo o conceito de sexualidade como uma ferramenta útil para o trabalho que aqui me proponho. O esforço que farei será direcionado para expor alguns dos autores que afetaram meu pensamento sobre o assunto e me guiaram por alguns dos inúmeros caminhos possíveis de trilhar ao se falar sobre sexualidade. O esforço que fiz aqui resulta de dois momentos da trajetória do mestrado distintas, dois cursos que assisti: o primeiro, um curso sobre Michel Foucault ministrado pela Prof. Dr. Ana Lucia Teixeira (UNIFESP) e o segundo, sobre Roy Wagner, oferecido pela Prof. Dr. Marina Vanzolini (USP).

Argumentar que a sexualidade pode ser descrita como culturalmente construída não é algo novo. Diversos autores já propuseram que a sexualidade é um fenômeno sócio-cultural⁷. O argumento geralmente se desdobra a partir da reconstrução dos modos pelos quais o uso dos prazeres foi categorizado ao longo da história. Este tipo de construção

que seria “dar a devida atenção”? Cabe a cada ciência produzir a sua própria maneira de dar mais significado e de não se contentar com menos. Portanto, a natureza não é muda, ela não é uma espécie de caleidoscópio, não é algo que nós temos a liberdade de definir, não é Kant...”.

⁷ Conferir BOELLSTORFF, 2007; MORRIS, 1995; PADGUG, 1991; BOSWELL, 1980; CHAUNCEY, 1994; KATZ, 1996; entre outros.

frequentemente mantém de maneira tácita a ideia de que há um componente natural da experiência humana do sexo sobre o qual as pessoas constroem formas culturalmente convencionalizadas de tal experiência. David Halperin (1989, p. 257)⁸, por exemplo, propõe que o sexo não tem história, pois ele é “fincado no funcionamento do corpo”, já a sexualidade “é uma produção: ela representa a apropriação de capacidades fisiológicas por um discurso ideológico”. A sentença do autor é clara: “sexualidade não é um fato somático; é um efeito cultural”.

A separação entre um domínio fatural inato e um domínio socialmente construído perpassa a imaginação conceitual euramericana insistentemente. David Schneider (1980 [1968]) em sua discussão acerca do parentesco norte-americano afirma que o modo pelo qual os estadunidenses compõem as relações de parentesco mobiliza dois conjuntos diferentes de símbolos, um conjunto relegado ao campo da natureza e outro considerado como do campo das obrigações instituídas socialmente. A maneira pela qual Schneider imputa para o campo do simbólico as pressuposições euramericanas sobre a natureza, prenuncia a teoria semiótica desenvolvida posteriormente por um de seus alunos, Roy Wagner.

A abordagem de Wagner, como ele a caracteriza, é “‘dialética’ (ao invés de ‘algorítmica’) no sentido matemático do termo, significando que ela lida com as condições constitutivas ou ‘existenciais’ do tema abordado, ao invés de lidar com correntes causais ou a arbitragem de modos descritivos alternativos” (1986, p. xii). Escapar a necessidade de deliberar quanto a “modos descritivos alternativos” permite superarmos a insistência em separar os fenômenos entre uma dimensão natural e outra cultural. Se seguirmos o argumento de Wagner de que qualquer experiência humana é mediada pela produção simbólica, tanto os domínios da natureza e da cultura, ou melhor, o dado e o construído, são convenções inventadas uma a partir da outra. A natureza é extraída da cultura do

⁸ Todas as traduções presentes neste trabalho foram realizadas por mim.

mesmo modo que a cultura é extraída da natureza. Não há uma natureza a partir da qual fazemos construções culturais, portanto a natureza não é a causa da cultura. O sexo não é o material que organizamos na criação da sexualidade. Pensar em termos wagnerianos, em resumo, é reconhecer que “a causa do efeito é o efeito da causa” (WAGNER, 2010, p. 240).

Pensar a sexualidade como efeito e causa de si mesma nos incita a levar a sério a ideia de que

O homem não lida com “o mundo” ou “o meio ambiente”, ele não pode conhecer e tocar uma “realidade absoluta” em nenhum lugar. Ele lida com construções semióticas que são experimentadas como, ou, se preferirem, confundidas com a realidade ou o mundo, e ele lida com elas através da mediação de outras construções semióticas. (WAGNER, 1978, p. 21)

Para Roy Wagner, a significação é construída através da associação de elementos simbólicos em diferentes contextos. Não há referente representado por um símbolo, a referencialidade de certos elementos simbólicos é um efeito da convencionalização desses elementos em contextos que são tomados como dados. Se pensarmos, por exemplo, na proposta contrassexual de Paul B. Preciado (2014, p. 23) de que o “dildo antecede ao pênis”, sendo sua origem, o estranhamento causado pela afirmação se constrói a partir da inversão dos contextos que presumimos como naturais e artificiais. Preciado explora, poderíamos dizer, a recursividade do símbolo proposta por Wagner⁹. Se ambos os símbolos, dildo e pênis são construtos que existem, como qualquer outro símbolo, a partir de sua contínua invenção através de diferentes contextos, dildo e pênis podem assumir

⁹ Sobre a importância da recursividade nas ideias de Roy Wagner confira os comentários de Doug Dalton (2002). O próprio Wagner comenta da importância da recursividade para a “condição humana” na conclusão de *Symbols That Stand for Themselves* (1986).

outras relações que não aquela entre um objeto natural (o pênis) e um artefato artificial (o dildo)¹⁰.

O próprio Roy Wagner, em *A Invenção da Cultura* (2010 [originalmente de 1975]), ao discutir como os dois estilos de criatividade que ele descreve (o diferenciante e o coletivizante) operam na produção do “Eu”, indica de passagem que a sexualidade também é produto da interação dialética entre contextos tidos como dados e construídos. Como diz Wagner, “os ‘impulsos’ sexuais, por exemplo, não são apenas direcionados ou canalizados, mas efetivamente *inventados* mediante nossas tentativas para antecipá-los e controlá-los” (2010, p. 134, grifo do autor). Em outra passagem o autor afirma que “somos todos levados a ‘sentir’ o homem natural dentro de nós, sob a forma do ‘animal’ impulsivo que carrega instintos assombrosos como fome, *sexo* e agressividade” (p. 206, grifo meu). Inclusive, em um comentário sobre *A Invenção da Cultura* de Wagner, David Murray (2002) explora alguns pontos de contato entre o livro de Wagner e o trabalho de Judith Butler sobre gênero e sexualidade.

O paralelo conceitual entre a “invenção” da cultura de Wagner e a “performatividade” do gênero de Butler existe em sua similar desconstrução de categorias sociais sistêmicas, limitantes e naturalizantes, expondo-as como tropos ou discursos que são trazidos à existência conforme são falados, e não podem, portanto, nunca ser completamente estabilizados ou realizados; sua totalidade ou completude pode somente permanecer um ideal. A cultura é criada pelo antropólogo (ou burocrata cultural) como um ideal sincrético — o gênero, talvez, esteja mais enraizado no imaginário popular, mas não é menos um ideal imaginado que é permanentemente deferido. Portanto, não há uma cultura ou gênero “verdadeiros a priori” antes de sua enunciação. Contudo, ambos Butler e Wagner notam que assim que os assim chamados “termos naturais” são

¹⁰ É importante lembrar que apesar de apresentar o movimento criado por Paul Preciado como uma instanciamento da teoria semiótica do Wagner, o “filósofo do dildo” justifica esse movimento remetendo aos conceitos de “suplemento” e “suplementação” presentes no trabalho de Jacques Derrida (1973).

enunciados, eles evocam uma convenção/regime de verdade historicizado que limita a invenção e abjeta possibilidades. O fato cultural ou a enunciação do gênero, portanto, é sempre ambígua, pois há sempre a simultaneidade de um contexto convencionalizante ou discurso que ancora o fato/enunciado em um significado privilegiado particular, e um contexto inventivo que pode permitir diferentes interpretações e possível mudança. Cada enunciado carrega sua própria sombra, seu próprio abjeto ou oposto que tem o potencial para ser tão normativo ou real. É esta simultaneidade e ambiguidade fundamentais do significado presentes em qualquer categoria social que os argumentos de Wagner e Butler enfatizam. Ambos estão dizendo que gênero, cultura e todas as outras categorias de organização e classificação social são conceitos sem qualquer fundação “natural” ou fechamento; eles são permanentemente opacos devido à densidade de produção, a complexidade do contexto e as infindáveis lutas pelo significado “válido”. (MURRAY, 2002, pp. 86-7)

Se todo conceito, como coloca Murray, é permanentemente “opaco”, a sexualidade apresenta uma opacidade constitutiva. Como sugere Michel Foucault, o sexo nos últimos dois séculos se torna revelador em seu silêncio¹¹. Segundo o filósofo francês, o sexo foi colocado em uma “formidável *petição de saber*”, em que “somos forçados a saber a quantas anda o sexo, enquanto ele é suspeito de saber a quanto andamos nós” (FOUCAULT, 2013, p. 88). No jogo em que o sexo é posto em evidência através do discurso, o que se revela é menos a natureza do prazer que se pode atingir que a verdade íntima e secreta daquele que fala sobre seu sexo. Sua opacidade reside nessa capacidade de ao falar de si, o sexo fala de outras coisas.

Prestar atenção nos outros símbolos que acompanham o sexo é importante para reconstruir alguns dos contextos simbólicos que constituem a experiência da sexualidade. Se Foucault nos apresenta como o sexo é capturado num jogo de prazer-saber é para

¹¹ Segundo Foucault (2013, p. 42, grifo do autor): “O que é próprio das sociedades modernas não é o terem condenado, o sexo, a permanecer na obscuridade, mas sim o terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como *o segredo*”.

lançar luz sobre a maneira pela qual a experiência da sexualidade no Ocidente se tornou constitutiva de uma forma específica de subjetivação. O sexo realmente faz pessoas:

Não devemos enganar-nos: sob a grande série das oposições binárias (corpo-alma, carne-espírito, instinto-razão, pulsões-consciência) que pareciam referir o sexo a uma pura mecânica sem razão, o Ocidente conseguiu, não somente e nem tanto anexar o sexo a um campo de racionalidade, o que sem dúvida nada teria de extraordinário [...]; mas sobretudo colocar-nos, inteiros — nós, nosso corpo, nossa alma, nossa individualidade, nossa história — sob o signo de uma lógica da concupiscência e do desejo. Uma vez que se trate de sabermos quem somos nós, é ela, doravante, que nos serve de chave universal. (FOUCAULT, 2013, p. 88)

Mas se a experiência da sexualidade é vivida como uma experiência da verdade sobre si, a ponto de ela envolver as pessoas tanto internamente como externamente — podemos pensar simultaneamente a sexualidade como algo que as pessoas fazem no mundo e como algo que elas são na intimidade de seu ser (sexualidade como personalidade e performance) — poderíamos nos perguntar se há alguma externalidade possível à experiência da sexualidade. Na verdade, na descrição de Foucault sobre a emergência do dispositivo da sexualidade, ele é intrinsecamente constituído primeiramente como uma experiência de exterioridade, tendo em vista que a sexualidade “regular”, aquela do casal burguês, só será interrogada a partir das sexualidades periféricas através de um “movimento de refluxo”, como chama Foucault.

Esse movimento de refluxo elicia da experiência da sexualidade uma dimensão de “contra-natureza” que foi constituída através de quatro estratégias. Essas quatro estratégias foram: histerização do corpo da mulher; pedagogização do sexo da criança; socialização das condutas de procriação; e, psiquiatrização do prazer perverso. São a “estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências” (FOUCAULT,

2013, pp. 116-7) esquadrihados pelas quatro estratégias que produzem a “grande rede da superfície” a que damos o nome de sexualidade. A experiência da sexualidade, portanto, não diria respeito somente ao modo pelo qual sujeitos se constituem/são constituídos como possuindo uma identidade sexual e uma orientação objetal para seu desejo. Descrita por Foucault como uma grande rede, a topologia do dispositivo da sexualidade aglutina diversas práticas semiótico-materiais, a ponto de podermos “ver” seu funcionamento em diferentes localidades.

O que eu gostaria de reter desse cruzamento entre a teoria semiótica de Roy Wagner e a arqueologia da sexualidade de Michel Foucault é o caráter construído, inventado, feito do dispositivo da sexualidade enquanto uma experiência. Mas é importante insistir na sua construção evitando bifurcar tal experiência entre uma dimensão natural e outra social. O que é interessante em seguir conjuntamente os gestos de Wagner e Foucault é o modo como eles possibilitam que reconstruamos a sexualidade a partir de diferentes componentes, diferentes articulações semiótico-materiais que diagramam, estruturam e estabilizam o uso dos prazeres. Mas para que tal tarefa seja realizada é preciso nos livrarmos de um fantasma que assombra as produções sobre a sexualidade e insistem que a experiência da sexualidade é uma experiência histórica ocidental e moderna. Reconhecer que nós, modernos, construímos uma experiência singular da sexualidade, não atesta nossa exclusividade em relação a uma experiência da sexualidade.

Foucault na floresta?

Em 2015, aconteceu no Museu Nacional, no Rio de Janeiro, um seminário com o título *Foucault na Amazônia? Sexualidades indígenas*. Desse seminário resultou um dossiê temático sobre sexualidades indígenas no número 24 da *Revista Cadernos de Campo* do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP. Tal dossiê foi um dos

primeiros contatos que tive com a temática da sexualidade na etnologia. Nessa seção gostaria de retomar uma problemática presente em uma das contribuições do seminário/dossiê: a leitura da arqueologia foucaultiana do dispositivo da sexualidade proposta por Vanessa Lea (2015) a partir de sua experiência etnográfica junto aos Mebengokre.

Em um texto de 2013, Vanessa Lea comenta brevemente sobre os silêncios que marcaram as discussões sobre a sexualidade indígena na etnologia, relatando que na década de 1980, foi “censurada por uma colega mais velha [que] argumentou que não se escreve sobre determinadas coisas” (LEA, 2013, p. 87). Com mudanças mais recentes acerca da ética de pesquisa e uma reformulação dos objetivos das pesquisas etnológicas, “concebida pelos índios atualmente como assessoria na elaboração e/ou gestão de projetos” (p. 88), os próprios atores indígenas também relegam ao silêncio discussões acerca do tema da sexualidade.

Ao iniciar minhas pesquisas no Brasil Central, no fim da década de 1970, assuntos relacionados a sexo constituíam um dos temas prediletos das mulheres Mebengokre (Kayapó). No entanto, ao retornar ao campo, em 1994, fui censurada pelos homens ao me ouvirem conversando com algumas mulheres sobre a prática do estiramento dos pequenos lábios, um sinal de apreciação sexual masculina. Rotularam o assunto como “fofoca”, por não estar vinculado à geração de empregos nem salários. (LEA, 2013, p. 87)

Esse último ponto é retomado pela antropóloga em seu artigo de 2015, mas aqui ela não enfatiza mais a questão de temas relacionados à sexualidade serem interditados por não se vincularem a elaboração ou gestão de projetos. A justificativa que ela apresenta para o silenciamento sobre o assunto é a percepção de homens mebengokre da repressão de assuntos sobre o sexo em discursos dos brancos, dessa forma eles “se incomodavam ao me ouvir conversando com as mulheres sobre assuntos relacionados à sexualidade, [...]”

assuntos sobre os quais elas comentavam sem autocensura nenhuma nas idas às roças” (LEA, 2015, p. 428).

Esses silenciamentos descritos por Vanessa Lea ressoam as discussões de Foucault sobre o dispositivo da sexualidade, sua associação constitutiva, embora fantasmática, com um imaginário de repressão sexual; mas implicado, em realidade, a demandas de incitação ao discurso. Mas o tema da incitação do sexo ao discurso não é o ponto que chama a atenção da antropóloga em seu artigo. Ela comenta sobre sua “constatação de que a vida desse povo é permeada o tempo todo pela sexualidade” (LEA, 2015, p. 429), apesar de não haver na língua mebengokre palavras que traduzam, *lato sensu*, “sexualidade” ou “sexo”. O que chama a atenção de Lea é a discussão de Foucault sobre o deslocamento, no Ocidente, do dispositivo da aliança operado pela emergência do dispositivo da sexualidade.

Apostando que há algo a se “aprender com os povos ameríndios” (Idem), ela termina o artigo propondo que os Mebengokre têm uma experiência da sexualidade sem desbancarem a teoria da aliança, concluindo que Michel Foucault pode ser “vindicado — parcialmente — no Brasil Central devido a sua apreciação pelos prazeres do corpo, mas não quando considera que a sexualidade desbancou a aliança”. No entanto, me parece que o que Lea realmente propõe é que Lévi-Strauss pode ser ainda vindicado — não só parcialmente — para criticar o que ela lê, por sua vez, como uma crítica foucaultiana à teoria da aliança do antropólogo francês.

Eu gostaria de propor uma outra possibilidade de leitura da descrição foucaultiana das transformações da sociedade ocidental no final do século XIX que levaram à suplementação do dispositivo da aliança pelo dispositivo da sexualidade. Eu tentarei fazer isso de modo breve, primeiramente pois não teria como fazer uma revisão das discussões sobre a aliança em Lévi-Strauss, mas gostaria de indicar que o que Foucault discute como

dispositivo da aliança não faz referência à teoria da aliança levi Straussiana. Antes o que o filósofo francês parece avançar é um argumento sobre as diferentes diagramações do exercício de poder — ou, as diferentes tecnologias empregadas para o exercício do poder — em duas configurações sociais distintas.

É importante ressaltar que em nenhum momento do primeiro volume de *A História da Sexualidade*, Michel Foucault afirma que o dispositivo da sexualidade substituiu o dispositivo da aliança. Pelo contrário, em inúmeras passagens ele afirma que a sexualidade, enquanto um novo conjunto de preocupações com a intensificação dos corpos e prazeres se superpôs à aliança, que culminava no momento decisivo da reprodução. Nas palavras do autor,

Dizer que o dispositivo de sexualidade substituiu o dispositivo de aliança não seria exato. Pode-se imaginar que talvez, um dia, o substitua. Mas de fato, hoje em dia, se por um lado tende a recobri-lo, não o suprimiu nem tornou inútil. Historicamente, aliás, foi em torno e a partir do dispositivo de aliança que o de sexualidade se instalou [...] A "sexualidade" estava brotando, nascendo de uma técnica de poder que, originariamente, estivera centrada na aliança. Desde então não parou de funcionar em atinência a um sistema de aliança e apoiando-se nele.

(FOUCAULT, 2013, pp. 118-9)

De fato, se seguirmos a analítica histórico-crítica do poder que Foucault desenvolve no último capítulo do livro e sua caracterização da biopolítica, nas duas funções exercidas pelo dispositivo da sexualidade nos mecanismos do poder nas sociedades modernas — a de gestão das populações e a de disciplina dos corpos — vemos operar simultaneamente os vetores da aliança e sua preocupação com a reprodução do corpo social e os vetores da sexualidade com seu esquadramento dos corpos e intensificação de suas capacidades.

Me parece que há uma confusão no modo que Vanessa Lea compreende o lugar que Foucault destina ao incesto no constante jogo de interferências entre aliança e

sexualidade. Ela lê as páginas que o filósofo francês dedica sobre o assunto como uma crítica velada — e injusta — a Claude Lévi-Strauss e um elogio a Freud e a psicanálise, como podemos ler na citação a seguir:

Foucault demonstra admiração por Freud e pela psicanálise, mas não faz justiça a Lévi-Strauss, por não ter se aprofundado na leitura desse eminente antropólogo. Foucault afirma que o tabu de incesto chegou a ser considerado socialmente universal, como um ponto de passagem da natureza à cultura, enquanto (argumenta Foucault) a sexualidade ignora leis e formas jurídicas de aliança. Continuando a criticar Lévi-Strauss, sem mencionar seu nome diretamente, Foucault declara que afirmar que todas as sociedades se submetem a essa “regra das regras” era uma maneira de dizer que o dispositivo da sexualidade não poderia escapar do grande e antigo sistema de aliança. (LEA, 2015, p. 432)

No entanto, ao comentar sobre o novo estatuto da família a partir da emergência do dispositivo da sexualidade, Foucault a caracteriza como um lugar de considerações e manejo dos perigos que tal dispositivo colocava para a aliança. Com o estabelecimento desse novo lugar nasce, segundo Foucault (2013, p. 122), “uma demanda incessante a partir da família: de que a ajudem a resolver tais interferências infelizes entre a sexualidade e a aliança”. A psicanálise seria o índice final de um processo que se iniciou com a sustentação do dispositivo da sexualidade pelo de aliança e culmina com a sustentação da aliança pela sexualidade. Pois, de acordo com o autor, “com a psicanálise, é a sexualidade que dá corpo e vida às regras da aliança, saturando-as de desejo” (Ibid., p. 124).

Antes de um elogio a Freud e à psicanálise, as páginas que Foucault escreve têm um tom crítico ao implicar a prática e teoria analíticas nas tramas dos mecanismos de poder que se desenvolvem no final do século XIX.

Mas, eis que a psicanálise, que parecia, em suas modalidades técnicas, colocar a confissão da sexualidade fora da soberania familiar, reencontrava, no próprio seio dessa sexualidade, como princípio de sua formação e chave de sua inteligibilidade, a lei da aliança, os jogos mesclados dos esposais e do parentesco, o incesto. A garantia de que lá, no fundo da sexualidade de cada um, ia-se encontrar a relação pais-filhos permitia, no momento em que tudo parecia indicar o processo inverso, manter a fixação do dispositivo de sexualidade sobre o sistema da aliança. Não havia riscos de que a sexualidade aparecesse, por natureza, estranha à lei: ela só se constituía pela lei. (FOUCAULT, 2013, pp. 123-4)

Ao comentar que através da psicanálise, a própria sexualidade passa a ser constituída pela lei, apesar de aparecer como estranha a ela, Foucault está comentando simultaneamente dois momentos das teorias freudianas sobre a sexualidade. Se por um lado, o próprio Foucault afirma elogiosamente que a psicanálise foi um de seus pontos de partida, constituindo como “a única que se opôs, rigorosamente, aos efeitos políticos e institucionais do sistema perversão-hereditariedade-degenerescência” (2013, p. 130), movimento que podemos ver instanciado em *Três Ensaios da Teoria da Sexualidade* de Freud (2016), onde o autor desassocia definitivamente sexualidade da genitalidade e da procriação; por outro, ao desenvolver sua teoria da gênese sexual das neuroses e associá-la ao complexo de Édipo, Freud recoloca o incesto e o medo da castração como fundantes do processo de desenvolvimento da civilização e de uma sexualidade civilizada. Nesses dois movimentos presentes na obra freudiana, vemos a ambiguidade do dispositivo da sexualidade: força com o potencial de romper as regras da aliança, mas que, no seio da família, reencontra essas regras como forma de sua inscrição na lei.

Retornar a Freud via Foucault não simplesmente me serve aqui como uma forma de rever a discussão de Vanessa Lea sobre a suposta crítica foucaultiana da aliança. Me servirá também para complementar a discussão que apresentei na seção anterior sobre o conceito

de sexualidade a partir do cruzamento de Wagner e Foucault. Ali, meu intuito era o de esboçar um diagrama para a experiência da sexualidade que mantivesse o conceito de sexualidade aberto o suficiente para poder ser usado para descrever diferentes arranjos possíveis para tal experiência. Mas pensar a sexualidade como comportando uma variedade de possibilidades distintas já é uma característica própria da ontologia do sexual que emerge no final do século XIX. É sobre essa ontologia que gostaria de discutir brevemente para poder retornar ao encontro *nós* e *eles* — ocidentais e ameríndios — e as promessas desse encontro que de certa forma orientou o texto de Vanessa Lea e orienta esta pesquisa.

É importante lembrar que, ao falar sobre a sexualidade, Freud já é um herdeiro da noção de sexualidade que emerge no campo da psiquiatria nas sociedades ocidentais no final do século XIX. A invenção do conceito de sexualidade operou como uma forma de dar conta do que era então conhecido como “perversões”: formas de prazer sexual em que há um desvio seja da genitalidade ou da procriação. Segundo Patrice Maniglier (2009), autor que me inspira a pensar uma “ontologia do sexual”:

Isto é o que é a sexualidade do nosso ponto de vista: um domínio que, se não homogêneo, é ao menos contínuo, e no qual o genital é somente um de muitos processos que não eram talvez nem genitais na sua origem nem em seu objetivo. O conceito de sexualidade deve ser definido historicamente, não como um conjunto de propriedades biológicas e psicológicas, mas acima de tudo através de uma operação teórica: a relativização da genitalidade através do que Foucault sedutoramente se referia como o “jardim das perversões”. Perversões sexuais não são uma categoria particular da sexualidade (desvios de uma norma), mas o modelo e a fonte da própria noção de sexualidade. A sexualidade é em sua essência perversa. (p. 207)

Ao propor que no cerne da sexualidade existem apenas pulsões parciais, Freud simultaneamente lhe nega qualquer caráter instintual e a recoloca como múltipla,

fragmentada e insubstancial, na caracterização de Patrice Maniglier (2009). Esse movimento freudiano, como já comentado, é derivado da cisão que o fundador da psicanálise operou entre genitalidade/procriação e sexualidade. Na medida em que não precisamos mais considerar apenas sexual os atos que envolvam o uso de órgãos genitais para obtenção de satisfação em práticas que possam levar à procriação da espécie, todo um novo modo de existência corporal aparece — tendo em vista que a existência própria das pulsões parciais é sustentada pela possibilidade de qualquer parte do corpo se tornar uma fonte de prazer e satisfação.

Dessa elaboração de Freud, Maniglier em um exercício heideggeriano, como ele mesmo descreve, afirma que a “sexualidade não é uma subdivisão do ser, mas um modo de ser; sexual não se refere a certo tipo de ser, mas a um certo modo de ser” (2009, p. 212). Essa definição explora três propriedades da sexualidade: ela é excedente, múltipla e simbólica — simbólica, aqui, no sentido de que o objeto sexual é essencialmente substituível. Consequentemente, “a ontologia do sexual é, portanto, particularmente complexa, o resultado de uma dupla multiplicidade: uma multiplicidade de pulsões elas próprias suscetíveis a uma multidão de ‘transposições’ umas sobre as outras” (Idem).

Isso é o que tenho em mente quando digo que propor uma abertura da noção de sexualidade para que ela pudesse abarcar os mais variados arranjos possíveis — por arranjos eu quero dizer algo como agenciamentos (cf. DELEUZE & GUATTARI, 2014) — já é algo contido na própria ontologia do sexual que emergiu no Ocidente. Ou seja, a própria aposta na multiplicidade de experiências da sexualidade faz parte do modo pelo qual “nós” mesmos nos relacionamos a tais experiências. Portanto, ao construir um texto que busca se conectar com a sexualidade ameríndia já estamos inserindo “eles” — os indígenas — numa história que fabricamos. É difícil saber o quanto um pensamento sobre a sexualidade, do modo que nós nos investimos a pensar sobre o tema, é uma preocupação para coletivos ameríndios. Contudo, devido aos trabalhos de etnólogas e etnólogos que

insistem que o sexo é um importante tema de reflexão para as diferentes pessoas indígenas com as quais elas trabalharam, eu tenho materiais para explorar essa conexão entre nós e eles. É claro que a dicotomia é artificial, mas sua artificialidade não é improdutiva. Pois se as posições tanto do “nós” quanto do “eles” são ferramentas, o que deve ser levado em conta é a efetividade delas. É na efetividade e produtividade da conexão que este trabalho acredita.

Um adendo sobre mais um desvio imprevisto

Como poderá ser visto nas páginas seguintes desta dissertação, os planos de escrita da dissertação mudaram ligeiramente. Como disse acima, inicialmente busquei separar a noção de sexualidade das relações de gênero e, apesar de ainda acreditar que possa haver validade nesse tipo de empreendimento, o trabalho que eu fiz acabou se voltando para o gênero e, de certo modo, eclipsando a sexualidade. O gênero se impigiu sobre este trabalho de modo que eu não pude me desvencilhar dele. Espero que a tomada desse desvio esteja justificada após a leitura desta dissertação.

Destarte, no Capítulo 1 — *Instabilidades constitutivas entre nós e eles* — através do recurso da retórica da divisão nós-eles, eu exploro diferentes modos de conceituar a aquisição do gênero para fornecer um comentário sobre processos de subjetivação ameríndios e euramericanos. Neste capítulo, o tema da instabilidade das identidades perpassa a discussão como um todo. Já o Capítulo 2 — *O que resta do gênero?* — parte dos efeitos descritivos de certas associações convencionais entre gênero, parentesco e reprodução. O intuito ali é pensar sobre o que se reproduz através das metáforas que usamos. Por fim, o Capítulo 3 — *Antiprolegômenos para uma teoria (ameríndia) da diferença sexual* — avança parte do argumento do capítulo anterior, mas por sua vez foca na noção de *diferença sexual* e em imaginações alternativas sobre esse tema. Ali

apresento de maneira breve versões ameríndias de discussões sobre diferença sexual e proponho uma forma alternativa à linguagem da complementaridade.

CAPÍTULO 1

Instabilidades constitutivas entre nós e eles

Identidade, subjetivação e gênero

O que é o iluminismo? Michel Foucault nos convoca a pensar que a questão kantiana que inaugura a filosofia moderna coloca-nos diante de uma escolha: pode-se “optar ou por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade” (FOUCAULT, 2010, pp. 21-2). Acredito que não seja nenhuma surpresa que a escolha filosófica de Foucault tenha sido por um pensamento crítico que se coloca diante de uma preocupação com o presente, que tem como desejo construir uma ontologia de nós mesmos, isto é, uma investigação do campo das experiências possíveis dadas pela atualidade que vivemos. É a partir da pergunta sobre quem somos nós que pretendo organizar este capítulo.

Mas se orientar pela questão de “quem somos nós” pode ser traiçoeiro. Quando já colocamos tal questão podemos deixar passar o fato de que esse “nós” da pergunta é apresentado enquanto uma unidade com fronteiras bem definidas. A unificação do “nós” é um truque do contrato moderno para produzir, como coloca Bruno Latour (1994), “a invencibilidade dos modernos”. Eu não pretendo desmobilizar esse truque na escrita deste capítulo — tampouco no decorrer desta dissertação —, mas sinto que preciso escrever como advertência que o “nós” aqui é apenas uma ficção que me permite tentar persuadir a leitora de que a diferença que tento escrever faz alguma diferença. Essa advertência é um pequeno ritornelo¹² que se repetirá como um refrão¹³. E o refrão nesse capítulo será

¹² Cf. Deleuze & Guattari (2012, p. 139): “Num sentido genérico, chama-se ritornelo todo conjunto de matérias de expressão que traça um território, e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais (há ritornelos motrizes, gestuais, ópticos etc.)”.

¹³ Cf. Stengers (2008).

escrito usando como recurso uma diferença entre duas imagens da “nossa” sexualidade. Mas a diferença será apresentada através da conexão entre essas imagens.

No entanto essa não é a única conexão presente na escrita. A unidade do “nós” está aqui em contraste ao “eles”. Portanto, são duas conexões parciais: nós e eles e nós e nós. Talvez através desses cruzamentos poderíamos vislumbrar um novo truque. Um truque que talvez revele que se há diferenças possíveis tanto externas (nós/eles) quanto internas (nós/nós), o “nós” já não se fecha tão rápido em uma unidade. Assim, poderíamos imaginar uma nova ficção que se escreveria povoada por uma multiplicidade de “eles”¹⁴.

Quem somos nós? – Parte 1

Quando Judith Butler se pergunta “quem somos nós?”, ela coloca a questão com o interesse de elucidar “o predicamento cultural de viver numa cultura que só é capaz de enlutar a perda do vínculo homossexual com grande dificuldade” (BUTLER, 1995, p. 166). A atualidade com a qual ela se depara é aquela dos altos índices de morte de pessoas LGBT em decorrência do HIV/AIDS na década de 1990 e o aumento de discursos de ódio direcionados a essa população. E para pensar a impossibilidade do luto dos vínculos homossexuais, ela se volta para os processos psíquicos que constituem sujeitos que vivem tal impossibilidade como constitutiva de si próprios.

Recuperando discussões freudianas sobre a importância do processo melancólico para a formação do ego e de seu caráter, Butler propõe elaborar um modo de “entender a preservação/negação melancólica da homossexualidade na produção do gênero dentro da matriz heterossexual” (BUTLER, 1990, p. 73). Se em “*O ego e o id*”, Freud (1996) já propõe que é através de um processo de identificação melancólica que o sujeito não só

¹⁴ Há aqui ecos da antropologia comparativa efetuada por Marilyn Strathern (2006). Strathern permanecerá como uma fonte de inspiração durante todo esse trabalho.

adquire um Ego, mas um Ego que é genderizado — porque é corporal —, a filósofa americana busca dar conta da conexão que existe entre a aquisição conjunta do gênero e da “orientação sexual”. Mais notadamente, ela se volta para “a relação entre gênero e sexualidade de modo a tentar pensar através da questão da perda não enlutada e impossível de enlutar na formação do que nós poderíamos chamar do caráter genderizado do ego” (BUTLER, 1995, p. 169).

Não é como uma psicanalista que Judith Butler se conecta ao material oriundo da psicanálise. Ela é enfática em dizer que o tipo de escrita que ela está propondo é um engajamento cultural com a teoria psicanalítica, mas que não se filia nem ao campo da psicanálise nem ao da psicologia, mesmo que deles ela seja uma herdeira intelectual. Ela propõe explorar as convergências produtivas entre o pensamento de Freud e discursos oriundos da teoria feminista e de práticas culturais não heterossexuais. É exatamente como uma crítica cultural que busco mobilizar Butler aqui. Como alguém que diante de uma situação nos fornece uma imagem de nós mesmos capaz de engajar o pensamento. Não será meu objetivo explorar todas as consequências dos argumentos de Butler, antes o que me interessa é a descrição que ela nos entrega.

Para Butler a proibição da homossexualidade é uma operação central para a manutenção da *matriz cultural heterossexual* — *heteronormatividade* — de tal modo que tal proibição ocorre igualmente no nível dos modos de subjetivação. Quando Freud define que o Ego é formado através de um processo de identificação melancólica, isto é, através da incorporação de um objeto amado perdido ou alguma de suas características no aparelho psíquico, Butler avança o argumento ao propor que é através desse processo que o sujeito passa a ter uma identificação de gênero e pressupõe-se, na matriz heterossexual, que seu desejo se orienta para pessoas do gênero oposto. O argumento de Judith Butler se move através de uma redescritção dos enredos do complexo de Édipo freudiano, buscando evidenciar o modo pelo qual a cena descrita recorrentemente por Freud e seus herdeiros

pressupõe antes do estabelecimento de uma disposição de gênero (masculina ou feminina) uma proibição de um vínculo homossexual.

Considere que o gênero é adquirido pelo menos em parte através do repúdio de vínculos homossexuais: a menina se torna menina sendo sujeita à proibição que exclui a mãe como um objeto de desejo e instala aquele objeto excluído como parte do ego, de fato, como uma identificação melancólica. Portanto, a identificação contém em si tanto a proibição quanto o desejo e, assim, incorpora a perda não enlutada da catexia homossexual. Se alguém é uma menina é na medida em que ela não quer uma menina, então querer uma menina tornará “ser uma menina” uma questão; dentro dessa matriz, desejo homossexual equivale a um pânico de gênero. (BUTLER, 1995, p. 169)

Ou ainda,

Tornar-se um homem dentro dessa lógica requer não somente o repúdio da feminilidade, mas também um repúdio que se torna uma pré-condição para a heterossexualização do desejo sexual e, portanto, talvez também sua ambivalência fundamental. Se um homem se torna heterossexual através do repúdio do feminino, então onde esse repúdio vive para além de numa identificação que sua trajetória heterossexual busca negar? De fato, o desejo pelo feminino é marcado por tal repúdio: ele quer a mulher que nunca poderia ser. [...]. Ela é imediatamente sua identificação repudiada (um repúdio que ele sustenta como identificação e objeto de seus desejos). Um dos objetivos mais ansiosos de seu desejo será elaborar a diferença entre ele e ela, e ele procurará descobrir e instalar tal prova. Esse será um desejo assombrado pelo medo de ser aquilo que se deseja, um desejo que será sempre também um tipo de medo; e, precisamente porque o que é repudiado e, então, perdido é preservado como uma identificação repudiada, esse desejo será uma tentativa de superar uma identificação que nunca poderá ser completa. (Ibid., pp. 169-70)

Nas considerações de Butler, a instauração da proibição do incesto durante o complexo de Édipo pressuporia a proibição da homossexualidade tendo em vista que o desejo já é

pressuposto como heterossexual. Nesse tipo de descrição, as disposições de gênero masculinas e femininas são adquiridas através de uma heterossexualidade sempre tênue, na medida em que, para se manter, ela depende não só da rejeição dos vínculos homossexuais, como também da impossibilidade do seu luto. Portanto, a própria linguagem empregada para falar do gênero precisa ser adequada, pois mais do que “disposições” o gênero seria um *feito* [*accomplishment*], ou de modo mais dramatizado, uma conquista. Destarte, segundo Judith Butler (1995, p. 168), Freud teria começado a articular “uma lógica cultural em que o gênero é feito e estabilizado através da realização de uma posição heterossexual [*heterossexual positioning*] e em que as ameaças à heterossexualidade se tornam, portanto, ameaças ao próprio gênero”.

Acredito que já podemos retornar a questão sobre quem somos nós. Para Butler, podemos imaginar, somos sujeitos melancólicos e instáveis na nossa construção de identidades. Aqui foquei nas discussões da autora sobre a instabilidade do gênero derivada da instabilidade própria à heterossexualidade, mas o argumento é extensível para qualquer preocupação mais rígida com uma identidade. Pois é isso que a aquisição de uma identidade (de gênero, por exemplo) através de um processo de identificação melancólica coloca para “nós”: a fim de mantermos a coerência necessária para a manutenção de uma identidade rígida, precisamos incorporar melancolicamente o que perdemos e, portanto, viver como realidade interna o conflito daquilo que nossa identidade não pode ser. Se somos algo é porque vivemos o que não somos não como *impossibilidade*, mas como *possibilidade negada*.

A experiência da identidade como realização sempre instável é o que me interessa. É a instabilidade inerente, descrita por Butler, do gênero e, conseqüente, do sujeito que me instigará a pensar nas próximas sessões deste capítulo. Eu me volto para essa questão para poder imaginar uma experiência da instabilidade que não resulte ou gere uma

subjetividade melancólica. Novamente, o que somos nós? A próxima sessão mantém a questão inicial, mas a coloca para materiais que diríamos não serem sobre “nós”. Ali, me voltarei para os Mehinaku descritos por Thomas Gregor. Até o fim deste capítulo tentarei transmitir o sentimento de que o que somos nós está contido na imaginação possível de que esse nós já é ou pode ser outro.

Universos sexuais instáveis

Possivelmente as discussões etnológicas que têm levantado o modo pelo qual a sexualidade se torna um operador nas relações com a alteridade captam o atual momento da própria etnologia ameríndia e da influência de conceitos como o perspectivismo ameríndio e sua ênfase nas lógicas da predação e da guerra. Autoras como Luisa Elvira Belaunde (2015) e Andrea Oliveira Castro (2015) apontam que os estudos sobre sexualidades ameríndias têm conectado o conceito de sexualidade com outras preocupações históricas da etnologia. Elas apresentam dois modos de categorizar os trabalhos sobre o tema: Belaunde propõe que duas abordagens marcaram os primeiros trabalhos etnológicos, uma que ela chama de psicanalítica e outra de estruturalista; já Oliveira Castro caracteriza duas formas de filiação dos estudos etnológicos sobre sexualidade: uma herdeira da dicotomia indivíduo-cultura, que teria tons mais psicológicos, e outra herdeira da dicotomia natureza-cultura, variando entre abordagens econômicas e simbólicas. Assim segundo esta última autora:

Condensando o que foi exposto, podemos afirmar que a sexualidade ameríndia tem sido analisada sob três diferentes ordens: a primeira, psicanalítica, enfatiza as possíveis correlações entre o praticado no real e os estados psíquicos experimentados pelos indivíduos; a segunda, econômica, toma a troca de comida por sexo como ponto de partida e posiciona a sexualidade ameríndia como parte do sistema produtivo do grupo; e a terceira, simbólica, privilegia as ordens

mitológicas e rituais, limitando-se a examinar a sexualidade em seu conteúdo metafórico. (OLIVEIRA CASTRO, 2015, p. 510)

Aqui me volto para um dos autores que tem seu trabalho classificado por Oliveira Castro e Belaunde como apresentando tonalidades mais psicológicas/psicanalíticas: Thomas Gregor. O trabalho de Gregor é uma importante tentativa de descrever a vida sexual dos Mehinaku buscando compreender a constituição da identidade masculina e as ansiedades provenientes dessa constituição. O autor diz que durante sua etnografia “seguiremos as tensões geradas pelo desejo e pelo medo conforme elas são desencadeadas na psicologia, religião e crenças populares masculinas. A cultura mehinaku é uma cultura sexualizada que deve sua energia tanto à ansiedade como à libido” (GREGOR, 1985, p. 7).

Ler o trabalho de Thomas Gregor depois de entrar em contato com discussões mais recentes sobre gênero e sexualidade e na própria etnologia ameríndia transmite um certo sentimento de inatualidade da descrição que o autor nos fornece. Pensar que o desejo é circunscrito e desdobrado conforme seu desencadeamento “na psicologia, religião e crenças populares” dos homens mehinaku coloca a problemática em termos que já não sentimos como os mais adequados. Aqui devo deixar claro que há um certo desconforto em apresentar citações diretas do autor, mas um desconforto que não quero, ao menos não nesse momento, transformar em ímpeto de “crítica”. Por esse motivo pode parecer que estou me conformando à linguagem envelhecida de Gregor, mas meu interesse é tentar apresentar a imagem que ele nos oferece sobre os Mehinaku. Em outra seção deste capítulo, pretendo repensar essa imagem em outros termos.

Ao longo de sua etnografia, o autor empreende uma descrição dos diferentes conteúdos sexuais que atravessam a vida dos homens mehinaku e as angústias experimentadas por eles. Tal descrição caminha em direção a elucidar de modo conjunto as práticas sexuais e os símbolos mobilizados pelos Mehinaku para falar e explicar sua “sexualidade”. O trabalho se esforça em marcar a particularidade do “universo sexual” – nas palavras do

autor – dos Mehinaku frente ao nosso próprio universo sexual. Mas o interesse de Gregor, talvez derivado da influência da teoria psicanalítica em sua interpretação dos dados etnográficos, não é mostrar que “o significado fundamental da sexualidade é diferente em duas culturas. Pois sob o verniz de diferenças culturais, há notáveis similaridades de desejos sexuais, medos e reações de defesa” (GREGOR, 1985, p. 200).

A linguagem é notadamente psicanalítica. E tal aporte teórico possibilita que o autor proponha no capítulo de conclusão de sua monografia um “homem universal” a partir de uma comparação entre a “frustração sexual crônica dos homens” tanto na cultura mehinaku quanto na cultura estadunidense. A comparação não se encerra no postulado de que a libido sexual masculina vive um eterno descompasso entre desejo e satisfação. O autor aponta igualmente que a ansiedade de gênero experimentada pelos Mehinaku e expressa em seus medos de que o contato com as mulheres pode “emasculá-los” está presente na “nossa” cultura, mesmo que ela “não institucionalize estas ideias com a mesma intensidade” (GREGOR, 1985, p. 202).

Por institucionalização da ansiedade de gênero, me parece que Gregor se refere aos rituais que, segundo ele, visam a diminuir o conflito que meninos passam ao serem transformados em homens adultos e que, portanto, requer deles que se distanciem do universo (do cuidado) feminino que até então eles faziam parte. Mas o distanciamento é constantemente marcado por ansiedade, pois segundo o autor — concluindo a partir de um mito que narra como os homens se apropriaram da casa dos homens que antes pertencia às mulheres — há uma mutabilidade entre sexo e gênero para os Mehinaku. Ele continua dizendo:

Não apenas os papéis dos sexos são intercambiáveis, mas até mesmo a biologia humana está aberta para uma reorganização ocasional. Ser masculino não é forjado, como na nossa própria sociedade, a partir de uma crença de ferro na inevitabilidade de genes sexuais. Pelo contrário, o mito diz, gênero e biologia se

mesclam com a política e a vontade humana. Apesar dessa perspectiva poder ser a base para uma ideologia feminista de liberdade, ela é mais uma expressão dos medos masculinos. Assim como os homens em tempos antigos lutaram contra as mulheres pela masculinidade, os homens de hoje devem permanecer vigilantes contra as insidiosas mulheres dentro deles. (GREGOR, 1985, p. 197)

É bastante interessante notar como Gregor identifica que o modo mehinaku de pensar uma “transformabilidade” — ou ao menos, uma “instabilidade — do gênero não os coloca no caminho de “ideologia feminista de liberdade”, mas expressa os medos dos próprios homens diante da possível perda de sua identidade masculina. No entanto, ao nos depararmos com o relato do autor sobre o que dizem os homens (e algumas mulheres) sobre a possibilidade de uma subversão das normas de gênero por parte das mulheres, não parece ser uma preocupação mehinaku que isso vá ocorrer. De fato, Gregor afirma explicitamente que “uma restituição do patriarcado não é, portanto, iminente” (1985, p. 115).

Se o patriarcado repousa sobre uma insurreição masculina bem-sucedida, as mulheres não poderiam protagonizar uma contrarrevolução? [...] Eu coloquei essa questão para vários dos meus informantes homens, e todos, incluindo Ketepe, eram confiantes que o patriarcado tinha um futuro longo a frente:

Oh, não. As mulheres não querem ir na casa dos homens e ouvir as flautas. Nos tempos antigos, nos tempos antigos, as mulheres queriam tocar as flautas, ser como os homens. Agora elas não querem ir na casa dos homens. Elas não são fortes. A fala dela não é rápida, como a dos homens. Elas ficam apenas dentro de casa agora. Mas elas ficam tristes quando ouvem a música Kauka. “Ai de nós”, elas dizem por sentir saudades dos tempos antigos.

Já para as mulheres, parece não haver um espírito contrarrevolucionário entre elas, mesmo que algumas se arrisquem num conflito ocasional. Até mesmo Ketepe é perceptivo em identificar um certo brilho de nostalgia: “Ah, aquelas

mulheres dos tempos antigos”, diz Kalu. “Elas eram realmente fortes e espertas. Mas não a gente. Só nos tempos antigos que aconteciam aquelas coisas”.

Entretanto, o autor ainda é capaz de concluir que há uma ansiedade generalizada entre os homens da perda da masculinidade. Thomas Gregor conclui isso utilizando como recurso um conjunto interconectado de metáforas “culturais” que, segundo ele, evidenciam os medos dos homens devido ao desenvolvimento de um “complexo de castração”. Este conjunto de metáforas se estende desde a associação de atos sexuais a práticas alimentares até análises de mitos e sonhos que funcionam como versões coletivas e individuais de uma elaboração inconsciente das ansiedades masculinas.

Gregor propõe em um dos capítulos de sua etnografia discutir a emergência dos sentimentos ambíguos dos homens frente ao universo feminino e a dificuldade deles em se “desanexar” totalmente de fantasias de união com a mãe. Até os três anos de idade um menino mehinaku participa de modo intenso do universo feminino através da proximidade com a mãe. Contudo, conforme ele cresce ou um irmão nasce, ele sofre uma série de sanções que o orientam a se identificar com o universo masculino, mas que igualmente o faz repudiar o mundo das mulheres. Isso causaria no menino uma representação conflituosa, onde o amor pela mãe se torna uma fonte de ansiedade devido a necessidade dele se “tornar um homem”.

Essa caracterização apresentada por Thomas Gregor é altamente dependente do contato do etnógrafo com teorias psicanalíticas do desenvolvimento psicosssexual de crianças. Mais recentemente, numa contribuição co-autorada com Donald Tuzin, Thomas Gregor mantém essa perspectiva psicanalítica para fornecer uma análise comparativa de rituais de iniciação masculina na Amazônia (Mehinaku) e na Melanésia (Ilahita Arapesh) como uma expressão de angústias dos homens com sua identidade frágil. Nesse trabalho, o uso de recursos psicanalíticos se movimenta de modo a inclusive descrever os rituais de iniciação masculina como produzindo características de estresse pós-traumático nos

iniciandos. O que gera, segundo os autores, a partir de um paralelo com observações clínicas de Freud sobre transtornos obsessivos, uma ansiedade masculina que “é volátil e contagiosa e que se espalha para novos objetos, onde se reproduz os mesmos medos em novas formas simbólicas” (GREGOR & TUZIN, 2001, p. 319).

Não é muito claro o que o autor designa como uma reprodução dos “mesmos medos em novas formas simbólicas”. Mas acredito que possa ter relação com rituais e outras práticas que, segundo Gregor, “tem sua origem nas fantasias dos indivíduos. Como tais, eles são o veículo expressivo que pode carregar os desejos e conflitos internos de seus criadores” (1985, p. 185). Este seria o caso dos rituais de perfuração da orelha dos meninos, onde o sangue derramado durante o procedimento é equiparado ao sangue da primeira menstruação de uma menina. Aqui haveria, de acordo com a análise do autor, a reprodução dos medos dos homens de serem iguais às mulheres em uma nova forma simbólica — o ritual — que permite aos Mehinaku um “veículo ideal para controlar este conflito” (1985, p. 184).

É instigante o modo como a descrição de Gregor sobre os Mehinaku nos fornece uma imagem muito aproximada da descrição proposta por Judith Butler sobre nós mesmos. É através de jogos (violentos, cabe dizer, segundo descreve o antropólogo) de identificação e desidentificação entre os universos masculino e feminino, que um homem mehinaku se torna um sujeito que se não é melancólico como os euramericanos de Butler é, no mínimo, um sujeito obsessivo-compulsivo. Em ambas as descrições, poderíamos propor, há uma discussão de fundo sobre o fato de a preocupação com a identidade (sexual ou de gênero) criar sujeitos instáveis que em maior ou menor grau projetam sua instabilidade no mundo. Esta é uma imagem penetrante do imaginário euramericano moderno que pode se replicar mesmo nas nossas descrições sobre os “Outros”. Na próxima seção, poderemos tentar construir uma outra descrição de nós mesmos — uma em que a identidade não figura como protagonista — como uma pequena linha de fuga para uma nova descrição.

Quem somos nós? – Parte 2

Como dito anteriormente, para Butler somos constituídos como sujeitos melancólicos e instáveis devido ao modo como nossas identidades são construídas. Contudo, há limites na caracterização de Butler da aquisição e manutenção do gênero entre euramericanos modernos. Podemos considerar que a alocação do gênero a partir de um processo melancólico em que é preciso recusar um vínculo de mesmo sexo para criar uma identificação de gênero orientado pelo desejo do outro sexo carrega uma noção de gênero bastante calcada em processos fantasmáticos. Dessa forma, mesmo que a autora rompa com o que ela identifica como uma limitação nas teorias construtivistas de gênero — o caráter expressivo do gênero, isto é, o gênero como expressão do sexo — para propor uma abordagem do gênero enquanto performativo; ainda resta, no sentido que sobra para a análise, uma dimensão de gênero que se mova para além do discurso e das reiteraões discursivas.

Este modo de conceituar o gênero deve muito ainda ao conceito de *reconhecimento*, que marca uma certa abordagem do desejo que pode ser traçada pelo menos até Hegel, do desejo enquanto desejo de reconhecimento pelo Outro (cf. BUTLER, 2005). Assim, mesmo que o gênero/sexo seja o efeito da reiteração de práticas normatizadas por uma matriz cultural heteronormativa (BUTLER, 1990) e que, seguindo as linhas de argumentação da filósofa estadunidense, imprimiriam no aparelho psíquico essa mesma prática reiterativa através da recusa contínua da possibilidade de um vínculo de mesmo sexo para que seja estabilizada (nunca completamente) uma identificação de gênero heterocentrada — que já descrevi acima —; essas práticas reiterativas, e sua possível subversão, ainda estariam arraigadas no reconhecimento da norma, isto é, da própria matriz que elas atualizam.

Poderíamos escapar dessa abordagem psicanalítica e centrada no desejo de reconhecimento introduzindo algumas das questões que são levantadas por Paul Preciado — encontraríamos dessa forma uma possibilidade de escapar igualmente da abordagem de Thomas Gregor que também recai sobre ideias de reconhecimento/identificação de matriz psicanalítica e, portanto, entrever novas conexões. Para Preciado (2014), não basta apenas insistir no caráter performativo do gênero, teríamos que reativar a noção de *tecnologia* de Michel Foucault para imaginar e praticar um gênero que é, antes de tudo, prostético.

Ao caracterizar sua abordagem analítica diante do dispositivo da sexualidade, Foucault nos diz que o que ele buscou foi uma “‘história dos corpos’ e da maneira como se investiu sobre o que neles há de mais material, de mais vivo” (2013, p. 165). Desdobrando o argumento foucaultiano, Preciado nos afirma que “é hora de deixar de estudar e de descrever o sexo como parte da história natural das sociedades humanas. A ‘história da humanidade’ se beneficiaria se fosse rebatizada como ‘história das tecnologias’, sendo o sexo e o gênero dispositivos inscritos em um sistema tecnológico complexo” (PRECIADO, 2014, p. 23). É através do que ele caracteriza como uma “relação promíscua entre a tecnologia e os corpos” que Preciado busca “estudar de que modos específicos a tecnologia incorpora ou, dito de outra forma, se faz corpo” (2014, p. 158).

Se mantermos em mente o empreendimento de construir uma ontologia de nós mesmos, é interessante nos colocarmos a mesma questão que colocamos para a descrição de Judith Butler: qual é a atualidade que convoca a Paul Preciado se colocar a pergunta sobre quem somos nós? Sua descrição do caráter prostético do gênero provém de considerações do fazimento do corpo por pessoas transgêneros no mundo euramericano e do próprio processo empreendido pelo autor na sua transição de gênero e da autoadministração de testosterona (PRECIADO, 2018).

Não é difícil imaginar, levando-se em conta as práticas de pensamento euramericanas, corpos transgêneros — como o de Preciado — como corpos fabricados. Mas o que o autor busca evidenciar é aquilo deixamos de fora “da fabricação”, isto é, o caráter igualmente protético de corpos cisgêneros. A proposta do autor é imaginar a possibilidade de caracterizar qualquer processo de produção de gênero, entendida sempre como *produção material de corpos falantes*, como já sendo investido por uma “sala de cirurgia abstrata” (PRECIADO, 2014) equipada com inúmeras tecnologias de sexo/gênero que são acopladas ou desacopladas dos corpos no processo de fabricação de um corpo genderizado.

Para dar consistência ao seu argumento sobre o caráter protético do gênero, Paul Preciado propõe nomear nosso presente como *era farmacopornográfica*, herdeira das ruínas do fordismo, que opera uma articulação entre duas linhas distintas: uma que materializa o corpo, a subjetividade, aquilo que somos e fazemos através de substâncias biomoleculares/bioquímicas; e a outra que nos atravessa, no mais íntimo do nosso corpo e imaginário, por cenas vindas da indústria pornográfica. Vivemos “modos de ser” inventados entre o laboratório de farmacêutica e o *set* de gravações de filmes pornô. Segundo Preciado (2018, p. 37-8):

A sociedade contemporânea é habitada por subjetividades toxicopornográficas que se definem pela substância (ou substâncias) que abastece seu metabolismo, pelas próteses cibernéticas e vários tipos de desejos farmacopornográficos que orientam que orientam as ações dos sujeitos e por meio dos quais eles se transformam em agentes. Assim, falaremos de sujeitos-Prozac, sujeitos-cannabis, sujeitos-cocaína, sujeitos-álcool, sujeitos-ritalina, sujeitos-cortisona, sujeitos-silicone, sujeitos-heterovaginais, sujeitos-dupla-penetração, sujeitos-Viagra, sujeitos-dinheiro...

Nesse mundo descrito pelo filósofo espanhol, não há lugar para uma verdade do sexo, muito menos algo escondido a ser revelado sobre e pelo sujeito. Como Preciado o

descreve, esse é um mundo *punk* onde não cabe mais aos sujeitos descobrirem um segredo escondido; mas sim explicitar os processos pelos quais o corpo, entendido como artefato, assume o *status* de algo natural. Aos cidadãos do Império farmacopornográfico resta não mais se constituírem através de atos de identificação e reconhecimento, mas a exploração de projetos de *design sexual*, que antes de produzirem *coisas*, inventam sujeitos.

Desse modo, não há uma dinâmica de identificação e necessidade de reconhecimento como forma de constituição da subjetividade de um sujeito. Na descrição de Butler, o sujeito parece possuir limites sobre interior e o exterior, e as ideias sobre a performatividade do gênero reencena tais limites. É através da reiteração citacional das normas que um sujeito se constitui em relação a tais normas: é através do reconhecimento de uma exterioridade que o sujeito interioriza (de modo identificatório) a matriz cultural heterossexual. Já na descrição de Preciado, o interior e o exterior do sujeito não permanecem como uma ficção convincente. Na sua descrição, o sujeito é sempre uma composição, um artefato agenciado por tecnologias que trazem à tona uma configuração específica.

Se as metáforas do exterior e o interior do sujeito já não funcionam do mesmo modo, poderíamos nos perguntar sobre o caráter melancólico de certas subjetividades. Em uma formação melancólica, segundo Butler a partir de sua leitura de Freud, há um processo de incorporação de um “objeto perdido” através do mecanismo de identificação. No caso de Preciado, esse tipo de mecanismo não parece figurar na descrição do autor. De fato, o autor começa *Texto Junkie* comentando sobre a perda de um amigo querido, mas, nas palavras do autor, o caminho que ele queria seguir pelo seu trabalho “é como fazer um luto da política de identidade”¹⁵. Neste ponto tanto a descrição de Butler quanto a de

¹⁵ Essa é uma citação de uma entrevista conjunta de Paul Preciado e Judith Butler, publicada na Revista Têtu (França), nº 168 de 2008.

Preciado convergem ao imaginar a identidade, ou a preocupação com a identidade, como uma formação a ser superada ou questionada.

A instabilidade crônica do gênero

Em um clássico trabalho sobre a divisão sexual do trabalho entre os Guayaki, Pierre Clastres (2012c, p. 119) afirma que:

Uma oposição muito clara organiza e domina a vida cotidiana dos Guayaki: aquela entre os homens e as mulheres cujas atividades respectivas, marcadas fortemente pela divisão sexual das tarefas, constituem dois campos nitidamente separados e, como em todos os lugares, complementares. Mas, diferentemente da maioria das outras sociedades indígenas, os Guayaki não conhecem forma de trabalho em que participem ao mesmo tempo os homens e as mulheres.

A oposição entre homens e mulheres não organiza apenas as atividades econômicas dos Guayaki, mas igualmente estrutura seu tempo e espaço além de se impingir sobre seu pensamento. No pensamento dos índios, segundo Clastres, a oposição entre o *arco* e o *cesto* opera como “o meio, o signo e o resumo de dois ‘estilos’ de existência tanto opostos como cuidadosamente separados” (2012c, p. 122): o arco é um objeto exclusivamente masculino e o cesto sua contrapartida feminina: “os homens caçam, as mulheres carregam” (p. 122).

Nesse “sistema fechado”, como caracteriza Clastres, não haveria outra possibilidade para os homens e as mulheres além de serem caçadores e carregadoras, respectivamente. Contudo, o autor nos apresenta duas personagens que ele encontrou entre os Guayaki que parecem habitar esse sistema fechado de um modo diferente. Primeiro, Chachubutawachigi, um homem *pane*, isto é, marcado por uma espécie de “insucesso crônico” na caça, e sem arco. Um homem sozinho e vítima de chacota por seus pares por estar impossibilitado de caçar e ter adotado um cesto. Era um “homem” de algum modo

incompleto, ou melhor, incoerente, já que, segundo o autor, a coerência do “sistema” Guayaki está na articulação de homens, arcos e habilidade de caçar.

Diferente de Chachubutawagi, Krebengi era um “homem” carregador de cesto que não se sentia incomodado com sua situação e encontrava mais compreensão de seus pares que, a partir do que nos apresenta Clastres, pareciam conseguir acomodar a diferença dele dentro de seu sistema fechado. Nas palavras do autor, Krebengi “era homossexual porque era *pane*. Talvez também seu azar na caça proviesse de ser ele, anteriormente, um invertido inconsciente” (2012c, p. 126). Aqui o autor se coloca a questão sobre a causalidade da relação *pane*-homossexual no caso de Krebengi. Era tal “invertido” primeiramente *pane* e, portanto, teria se tornado “homossexual”? Ou antes ele era homossexual e por isso era *pane*?

Particularmente, eu tenho dúvidas se Krebengi era realmente *pane* ou homossexual. Na verdade, talvez em outros tempos Clastres pudesse descrever Krebengi como um sujeito trans; e se ele realmente não for homem, talvez ele nunca seria *pane*, pois como não-homem ele não era um caçador que pudesse ser acometido pelo azar. Num sistema fechado de gênero cuja sanção para sua irrupção é o azar na caça por parte dos homens, se Krebengi nunca foi de fato homem, ele não poderia ser *pane*. Será que os Guayaki conceituavam uma versão feminina do *pane*?

Mas fornecer uma especulação revisionista sobre o gênero das personagens da etnografia clastreana não é o que me motivou a comentar sobre o trabalho do autor. O que me interessa é a descrição dele sobre as relações de gênero guayaki como um sistema fechado, mesmo que ele apresente modos pelo qual o sistema se abre a partir da existência de “homens que carregam cestos”. Imagino que ao caracterizar as relações de gênero entre os Guayaki como um sistema fechado, Clastres tinha em mente a alocação de “papéis de gênero” entre indivíduos de sexos diferentes. Isto é, o que parece ser “fechado” entre os

Guayaki é o que homens e mulheres fazem/devem fazer por serem homens ou mulheres. Nesse tipo de caracterização das relações de gênero, o gênero se torna uma forma de pensar sobre homens e mulheres enquanto entidades individuais e anteriores a relação entre si.

É claro que a descrição clastreana é mais nuançada. O autor se esforça para mostrar a complementariedade estabelecida pelo antagonismo sexual entre homens e mulheres, apresentando uma imagem de uma sociedade cuja coesão reside em grande parte na efetivação desse sistema fechado de relações de gênero. Apesar da diferença de estilo entre as descrições de Pierre Clastres e Thomas Gregor, o imaginário do gênero como um sistema fechado perpassa a escrita dos dois autores, mesmo que atualizado de modo distinto.

Na análise de Clastres, a coesão garantida pela complementaridade entre os sexos é fonte de ansiedades ou de atitudes ambivalentes quando algum indivíduo não corporifica todo o conjunto de equivalências prescritas pelo sistema fechado de gênero, pois a própria organização da sociedade — pressupõe-se — depende em larga medida da estabilidade do sistema. Na etnografia de Gregor não encontramos uma descrição de como a “sociedade mehinaku” depende da manutenção de um sistema fechado de gênero, ainda mais se tivermos em vista que os próprios Mehinaku concebem a possibilidade das relações de gênero serem de outra forma. Mas o potencial transformativo do gênero não impede a descrição das relações de gênero mehinaku como um sistema fechado por parte de Gregor.

Para Gregor, as ideias sobre a possibilidade dos homens e das mulheres “trocarem de lugar na sociedade” são a consequência de um universo sexual que estabelece uma rigidez hierárquica de papéis sexuais para homens e mulheres. A “imposição” de um conjunto fixo de atributos de gênero — isto é, de uma identidade — gera ansiedades sobre a

possibilidade de sua não realização — a perda da identidade — que seriam justificadas ideologicamente pelos homens mehinaku através de mitos que expressam os medos deles em se tornarem mulheres, ou de que as mulheres passem a ocupar seu lugar na sociedade. A transformabilidade que os Mehinaku descrevem para Thomas Gregor é caracterizada pelo autor como fantasias oriundas do complexo de castração de seus interlocutores.

Essa explicação de cunho psicanalítico já não é mais comum na etnologia ameríndia, e poderíamos dizer que recontar ideias de transformação nos universos ameríndios enquanto fantasias oriundas de complexos sexuais não fornece mais uma descrição persuasiva. De fato, o potencial transformacional do cosmos e dos seres é um tropo recorrente nas ontologias indígenas descritas por etnólogas e etnólogos. Em um importante artigo, Eduardo Viveiros de Castro indica que é “importante observar que [os] corpos ameríndios não são pensados sob o modo do *fato*, mas do *feito*” (2011, p. 390) e continua dizendo:

O caráter performado mais que dado do corpo, concepção que exige que se o diferencie "culturalmente" para que ele possa diferenciar "naturalmente", tem uma evidente conexão com a metamorfose interespecífica, possibilidade afirmada pelas cosmologias ameríndias. Não devemos nos surpreender com um pensamento que põe os corpos como grandes diferenciadores e afirma ao mesmo tempo sua transformabilidade.

Se deixamos de lado a surpresa da articulação operada pelos ameríndios entre diferenciação e transformabilidade, de que modo podemos repensar a etnografia de Gregor sobre a preocupação dos homens com sua diferença em relação às mulheres e sua constante “reencenação” ritual de características femininas? Se deslocamos a perspectiva dos processos de identificação para processos de alteração poderemos vislumbrar uma teoria ameríndia do gênero menos assentada na reiteração normativa e ansiosa (ou obsessiva) da identidade e mais preocupada com processos de *design sexual*, para

emprestar a expressão de Paul Preciado. É claro que tal deslocamento não implica que a “ansiedade” que Gregor relata sobre seus interlocutores mehinaku não esteja presente, mas ela pode ser a expressão de outros problemas, e não dos nossos problemas; ou, pelo menos, não dos “nossos” problemas na versão de quem somos proposta por Judith Butler.

Aparecida Vilaça (2005) comenta em um artigo que o corpo ameríndio é um corpo cronicamente instável, pois num mundo altamente relacional, onde a humanidade de um sujeito reside numa perspectiva corporificada, o próprio corpo depende de um efeito de perspectiva (cf. LIMA, 2002). Não pretendo aqui discorrer de modo mais aprofundado sobre o tema do perspectivismo e do corpo. Mas gostaria de me deter numa síntese que Vilaça faz, tendo em vista os Achuar descritos por Anne-Christine Taylor (1996), sobre os modos pelos quais os povos ameríndios parecem manejar a vulnerabilidade de seus corpos:

Portanto, a vulnerabilidade gerada pela instabilidade dos corpos é resolvida de dois modos. O primeiro deles envolve a neutralização do potencial de transformação através do processo de fazer parentes assim como através de procedimentos profiláticos e de cura. O segundo envolve a maximização desse potencial através de experimentação continua da alma de alguém a partir do ponto de vista de um outro. (VILAÇA, 2005, pp. 457-8)

A partir dessas duas fórmulas de “controle” da instabilidade corporal, podemos reconsiderar os materiais etnográficos de Gregor sobre as manipulações masculinas de “capacidades femininas” ou, para usar uma linguagem mais aproximada da do autor, a experimentação por parte dos homens de elementos do “universo das mulheres”. Na descrição apresentada por ele, como já escrito numa seção anterior deste capítulo, o que os “rituais dos homens” fazem é marcar a diferença entre as identidades masculina e feminina e ensinar aos meninos “se identificarem [...] com os valores masculinos de seus pais” (GREGOR, 1985, p. 185). Isso seria importante, pois na primeira infância de toda

criança mehinaku, a proximidade com o universo feminino requer que os meninos passem por um processo traumático para adotarem uma identificação masculina. Contudo, enquanto uma identificação recusada, a feminilidade primária dos meninos permanece como uma possibilidade assustadora que é expressa e, portanto, passível de elaboração por meios menos conflituosos, nos mitos e rituais da “cultura mehinaku”. De fato, Gregor (1985, p. 199) é explícito em afirmar que:

As histórias dos tempos antigos, os rituais do eclipse, a couvade e a perfuração da orelha dos meninos são uma paisagem vista através da ponta maior do telescópio. Em suas lentes de distanciamento, nós vemos uma identidade [*self*] masculina feminilizada que é normalmente profundamente suspensa e escondida.

No ritual de perfuração da orelha dos meninos chamado *Pihika*, um dos maiores rituais intertribais da região do Xingu, segundo Gregor, os meninos mehinaku recebem seu primeiro par de brincos, “uma das marcas do status masculino do Xingu” (GREGOR, 1985, p. 186). Segundo os interlocutores do autor, o *Pihika* é o equivalente masculino do ritual que acontece durante a menarca das meninas mehinaku. Ketepe, um senhor mehinaku, é enfático numa citação apresentada por Gregor ao dizer que “a perfuração das orelhas é menstruação. A cerimônia do *Pihika* é como a primeira menstruação de uma menina” (1985, p. 188). Mas para Gregor, a fala de Ketepe não implica *de fato* uma equivalência entre uma versão masculina e uma versão feminina da menstruação, antes o que Ketepe está afirmando é a ambiguidade constitutiva dos símbolos mehinaku de masculinidade.

Os próprios brincos usados pelos homens são descritos como um desses símbolos ambíguos da masculinidade mehinaku, pois sua origem é feminina, como é relatado em mito transcrito por Gregor (1985, pp. 188-9):

Todos os homens estavam em uma viagem de pesca. A aldeia foi esvaziada de pessoas. A esposa do Sol estava varrendo a praça central. Mas *Ki-je* (o tucano, *Rhamphastos*) não tinha ido pescar. Ele viu a esposa do Sol. Ah, mas ela tinha muito cabelo comprido na vagina. *Ki-je* queria o cabelo, já que suas penas eram muito curtas. “Posso pegar um pouco do seu cabelo para os meus brincos?” ele perguntou.

“Oh, não. Você não pode fazer isso. Meu cabelo é muito querido para o chefe”, ela respondeu.

“Ah, mas vou apenas pegar alguns”, ele disse.

Tsuk! Tsuk! Tsuk! Ele arrancou todos os cabelos. Apenas um aqui e ali que ele deixou. Ele então cortou e amarrou todo o cabelo em brincos.

Mais tarde, o Sol voltou para casa e viu a esposa. “O que aconteceu com o seu cabelo genital?” ele perguntou.

“Oh, eu decidi que não gostava, então eu os arranquei”, ela respondeu.

Mas então um homem disse ao Sol: “Aquele homem ali. Foi ele quem arrancou o cabelo genital da sua esposa para fazer seus brincos. Lá está ele, usando-os”.

Oh, o Sol estava com raiva!

Outro mito relatado por Thomas Gregor também enfatiza a origem feminina dos adornos de cabeça masculinos:

Na aldeia dos urubus, os pássaros estavam realizando uma festa de perfuração de orelhas para seus filhos. Eles estavam tristes, já que não tinham adereços de cabeça com os quais os meninos pudessem dançar na praça. Mas então o Urubu olhou para a sogra do Morcego e viu que seus lábios vaginais eram enormes. “Aqueles”, disse ele, “são os adereços de cabeça que precisamos”. Morcego decidiu que ele iria pegar os cocares para os pássaros e atraiu sua sogra para uma aldeia distante onde havia apenas uma casa. “Você não estará sozinha”, disse o Morcego a ela. “Olhe para todas as pegadas na trilha. Todo mundo já está lá”.

Mas a sogra não sabia que o Morcego já havia coberto a trilha com suas próprias pegadas.

Quando chegaram à aldeia, Morcego fingiu estar surpreso: “Onde está todo mundo?”, perguntou ele. “Não há ninguém aqui!” Morcego e sua sogra entraram na casa miserável da aldeia e amarraram suas redes em lados opostos. De repente, um pássaro guinchou durante a noite, e a sogra chamou Morcego: “O que ele está dizendo?” “Está dizendo que você deveria se aproximar de mim”, respondeu Morcego.

E assim a sogra se aproximava mais cada vez que um animal gritava à noite. Finalmente, depois que o jaguar rosnou, a sogra entrou na rede de Morcego. Lá eles tiveram relações sexuais. Em seguida, Morcego cortou os lábios da vagina da sogra com um ralador de mandioca e encheu muitos, muitos cestos com os seus genitais.

Todas as cestas que ele levou para a aldeia dos urubus. Ali a cerimônia de perfurar as orelhas ainda estava em andamento. Morcego deu os lábios vaginais como adereços de cabeça para os patos e os perus e todos os outros pássaros. E foi assim que as aves começaram a usar seus enfeites de cabeça, suas coroas, suas cristas e suas dobras na garganta.

Contudo, poderíamos ler esses mitos menos como exemplificando a ambivalência da identidade masculina do que a expressão de uma característica comum aos mundos ameríndios que é a valorização da alteridade e a incorporação de “tecnologias afectivas”¹⁶ oriundas do exterior do *socius*. Poderíamos pensar que os mitos comentam sobre como homens incorporaram nos tempos antigos elementos femininos numa versão masculina e que os rituais reinscrevem esse processo nos tempos atuais, atuando sobre a instabilidade crônica dos corpos através de uma “experimentação contínua” de afecções outras, como caracterizaria Aparecida Vilaça.

¹⁶ O termo “tecnologia afectiva” foi inspirado pela minha orientadora, Valéria.

Desse modo, o caráter perigoso de capacidades femininas não seriam uma forma de criar uma unidade masculina nem justificar o controle dos homens sobre as mulheres. O perigo resulta no “potencial de transformação” que a relação entre os dois gêneros tem. A ansiedade dos homens mehinaku parece residir numa ansiedade que é generalizada entre povos indígenas: a de que o encontro com o Outro pode fazer do Eu um Outro (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2011). E essa não é uma preocupação que se impinge apenas sobre os homens, as mulheres também podem ser vítimas de uma transformação inadequada. Na verdade, os mitos mehinaku nos contam de uma dessas transformações pela qual as mulheres passaram no tempo mítico e que tem como resultado o estado atual das relações entre os gêneros.

Nos tempos antigos, há muito tempo, os homens viviam sozinhos, muito longe. As mulheres haviam deixado os homens. Os homens não tinham nenhuma mulher. Infelizmente para os homens, eles tinham que fazer sexo com as mãos. Os homens não eram nem um pouco felizes na aldeia deles; eles não tinham arcos, flechas, adereços de braço de algodão. Eles andavam até sem cintos. Eles não tinham redes, então eles dormiam no chão, como animais. Eles caçavam peixes mergulhando na água e pegando-os com os dentes, como lontras. Para cozinhar o peixe, eles os aqueciam sob os braços. Eles não tinham nada, nenhuma posse.

A aldeia das mulheres era muito diferente; era uma aldeia de verdade. As mulheres construíram a aldeia para sua chefe, *Iripyulakumaneju*. Elas faziam casas; elas usavam cintos e faixas de braços, ligaduras de joelho e cocares de penas, assim como os homens. Elas fizeram o kauka, o primeiro kauka: “*Tak ... tak ... tak*”, elas cortaram madeira. Elas construíram a casa para Kauka, o primeiro lugar para o espírito. Oh, elas eram espertas, aquelas mulheres cabeçudas dos tempos antigos.

Os homens viram o que as mulheres estavam fazendo. Eles os viram tocando kauka na casa dos espíritos. “Ah”, disseram os homens, “isso não é bom. As

mulheres roubaram nossas vidas!” No dia seguinte, o chefe dirigiu-se aos homens: “As mulheres não são boas. Vamos até elas”. De longe, os homens ouviram as mulheres, cantando e dançando com Kauka. Os homens fizeram aerofones [*bullroarers*] do lado fora da aldeia das mulheres. Oh, eles fariam sexo com suas esposas muito em breve.

Os homens chegaram perto da aldeia, “Espere, espere”, eles sussurraram. E então: “Agora!” Eles saltaram diante das mulheres como índios selvagens: “Hu waaaaaa!” eles gritaram. Eles balançaram os aerofones até soarem como um avião. Eles correram para a aldeia e perseguiram as mulheres até que pegaram cada uma, até que não restasse nenhuma. As mulheres ficaram furiosas: “Parem, parem”, gritaram. Mas os homens disseram: “Não é bom, não é bom. Suas faixas nas pernas não são boas. Seus cintos e adereços de cabeça não são bons. Você roubou nossos desenhos e pinturas”. Os homens arrancaram os cintos e adereços e esfregaram os corpos das mulheres com terra e folhas saponáceas para lavar os desenhos.

Os homens repreenderam as mulheres: “Vocês não usam o cinto de concha *yamaquimpi*. Aqui, vocês usam um cinto de corda. Nós nos pintamos, não vocês. Nós nos levantamos e fazemos discursos, não vocês. Vocês não tocam flautas sagradas. Nós fazemos isso. Nós que somos homens”.

As mulheres correram para se esconder em suas casas. Todas elas estavam escondidas. Os homens fecharam as portas: esta porta, esta porta, esta porta, aquela porta. “Vocês são apenas mulheres”, eles gritaram. “Vocês fazem algodão. Vocês tecem redes. Vocês as tecem de manhã, assim que o galo canta. Tocar as flautas de Kauka? Vocês não!”

Mais tarde naquela noite, quando estava escuro, os homens foram até as mulheres e as estupraram. Na manhã seguinte, os homens foram buscar peixe. As mulheres não podiam entrar na casa dos homens. Naquela casa dos homens, nos tempos antigos. A primeira. (GREGOR, 1985, pp. 112-3)

O mito nos conta sobre como os homens roubaram das mulheres a masculinidade. A masculinidade é um produto originalmente feminino no universo mehinaku. “Totalmente adornado, o homem Mehinaku é um ícone da anatomia sexual feminina”, diz Thomas Gregor (1985, p. 193). Mas os mitos aqui apresentados também nos contam mais. Eles relatam como o processo de fabricação de um corpo “masculino” ou “feminino” (cabe lembrar que se os mitos falam sobre como homens se tornaram masculinos, eles também falam de como as mulheres se tornaram femininas) é marcado pela violência. Esse ponto ressoa o argumento de Pedro Cesarino (2016) de que os processos de montagem e desmontagem dos *corpos heterotópicos ameríndios*, expressão do autor, são marcados pela violência enquanto um ato de fabricação. Um ponto que pretendo retomar na próxima seção.

Por fim, eu gostaria de propor um último deslocamento a partir dos materiais de Thomas Gregor. Aqui eu sigo uma pista deixada por Jonathan Hill (2001) em um texto que busca fornecer um idioma analítico pelo qual comparar diferentes “rituais” amazônicos em que a preocupação com identidades genderizadas está presente. Segundo Hill, uma maneira melhor de abordar tais rituais é não os categorizando como “culto dos homens” mas sim como “cultos de fertilidade”, pois o que está em jogo nesses rituais é um controle sobre a fertilidade tanto de homens, mulheres ou de outros seres (como no caso de rituais Mundurucu citados pelo autor que visam garantir a fertilidade dos animais de caça e, portanto, sua abundância). De fato, segundo Hill, o conjunto de cultos de fertilidade na Amazônia pode ainda ser dividido, de acordo com o modo como a diferença de gênero é manuseada, entre cultos de fertilidade marcados e não-marcados:

Nos cultos de fertilidade marcados, o poder ritual é exercido de maneiras que definem a masculinidade em oposição à feminilidade. Em cultos de fertilidade não marcados, pode haver expressões isoladas de polarização homem-mulher,

mas o tema dominante é a construção da complementaridade masculino-feminino. (HILL, 2001, p. 49)

Ao me inspirar pela renomeação proposta por Jonathan Hill, o que tenho em mente é menos argumentar sobre a fertilidade presente nos rituais como oriunda de teorias nativas sobre oposição ou complementariedade dos gêneros. O que me interessa pensar é que talvez possamos recolocar o tema do gênero presente nos universos ameríndios como um comentário nativo sobre a fertilidade, entendida como a capacidade de produzir gente adequada, isto é, capaz de adotar a mesma perspectiva (humana) dos demais do grupo. Nesse ponto, mantereí o argumento inacabado, pois esse será um ponto que retornarei em outros momentos da dissertação. O que poderia apenas dizer é que talvez a preocupação dos Mehinaku sejam em como produzir gente adequada e como permacerem humanos nesse processo. Se eles falam insistentemente sobre homens e mulheres enquanto produzem novos homens e mulheres talvez seja porque o gênero seja o discurso pelo qual eles diagramam as linhas de possibilidade que atravessam essa produção.

Indo e voltando: eles e nós

Seria um exercício interessante imaginar as diferentes respostas que os Mehinaku poderiam dar para a questão “quem somos nós”. Possivelmente eles têm diversas respostas para ela, tendo em vista que essa é uma questão que parece povoar seu pensamento também. Mas seria um exercício mais interessante ainda imaginar a que tipo de trabalho eles empregariam tais respostas (e a própria questão). Como tentei mostrar nas seções anteriores deste capítulo, a questão sobre quem somos nós se redobra sobre uma imagem da nossa atualidade, ou melhor, ela cria simultaneamente uma ontologia do presente que passamos a habitar no mesmo momento em que nos indagamos sobre quem somos. Ela é mobilizada por autores como Judith Butler e Paul Preciado como uma forma de criar uma posição.

Poderíamos imaginar que os Mehinaku compartilham com Paul Preciado um vislumbre de um mundo em que “o corpo não é propriedade, senão relação. A identidade (sexual, de gênero, nacional, ou racial...) não é essência, senão relação” (PRECIADO, 2015). Esse talvez seja um argumento próximo ao que Pedro Cesarino apresenta quando busca falar sobre corporalidades heterotópicas, isto é, “termo que utilizo aqui” — diz o autor — “para tratar de variações ontológicas em torno do problema da montagem e desmontagem de corpos, realocados em configurações imprevistas” (CESARINO, 2016, p. 159).

É sobre essa reconfiguração do corpo que Preciado (2015, s/p) comenta ao falar sobre “seus” testículos:

Do mesmo modo que a pílula induziu uma separação técnica entre heterossexualidade e reprodução, o Ciclopentilpropionato, a testosterona que agora me injeito intramuscularmente, torna independente a produção hormonal dos testículos. Ou, dizendo de outra forma: “meus” testículos — se por ele entendemos o órgão produtor de testosterona — são inorgânicos, externos, coletivos e dependem em parte, da indústria farmacêutica, e em parte, das instituições legais e sanitárias que dão acesso à molécula. “Meus” testículos são uma pequena garrafa com 250 mg de testosterona que viaja na minha mochila. Não se trata de que “meus” testículos estejam fora do meu corpo, senão mais bem que “meu” corpo está mais além da “minha” pele, num lugar que não pode ser pensado simplesmente como meu.

Preciado habita um corpo que está além da sua pele. Um corpo que não pode ser definido de modo fácil como “seu”, na medida em que ele é também produto da indústria farmacêutica e depende dela enquanto a molécula de testosterona sintética for uma operadora na montagem do corpo transmasculino de Preciado. Esse corpo que é feito e refeito sem ser completamente experimentado como pertencendo ao “sujeito” experimenta constantemente a instabilidade de habitar um mundo todo percorrido por

redes de relações de poder que fazem de si “um cômico caso de estudo derridiano”, que nos coloca diante de uma única resposta possível: o riso.

O riso também cumpre um papel importante nas socialidades ameríndias. O mito, diz Pierre Clastres (2012b, p.163), “libera em sua narrativa uma paixão dos índios, a obsessão secreta de se rir daquilo que se teme”. Thomas Gregor também parece apontar que os Mehinaku frequentemente acham engraçados os mitos que conhecem, e o momento da contação de histórias é acompanhado de risadas. Um dos mitos mehinaku compartilhado por Gregor (1985, pp. 72-3) parece transmitir esse sentimento de humor.

Nos tempos antigos, todas as vaginas das mulheres costumavam andar por aí. Hoje as vaginas das mulheres ficam em um só lugar. Uma mulher dos tempos antigos, Tukwi, tinha uma vagina especialmente tola. Enquanto Tukwi dormia, sua vagina rastejava pelo chão da casa, com sede e fome, à procura de mingau de mandioca e cozido de peixe. Rastejando como um caracol no chão, encontrou o pote de mingau e tirou sua tampa. Um dos homens acordou e ouviu: “Ah, nada além de um rato”, ele disse, e voltou a dormir. Mas conforme a vagina tomava o mingau, outro homem acordou e pegou uma brasa do fogo para ver o que estava acontecendo. “O que é isso?” ele disse. Para ele, parecia um grande sapo, com um nariz e uma boca imensa. Aproximando-se, ele chamecou a vagina com sua tocha. Oh, ela correu de volta para sua dona, deslizando para dentro dela. Ela chorou e chorou, pois havia sido queimada. Então Tukwi chamou todas as mulheres e as avisou: “Todas vocês, mulheres, não deixem seus órgãos genitais andarem por aí. Se o fizerem, podem se queimar como a minha vagina!”

E assim, hoje, os órgãos genitais femininos não vagam mais.

O mito de como as vaginas pararam de vagar por aí e passaram a permanecer fixadas no corpo de suas donas é interessantemente cômico, mas a comicidade não impede de pensarmos como a fixidez das vaginas é fruto de uma espécie de violência. O estado atual do corpo das mulheres deriva da dor pela qual uma vagina especialmente ingênua foi

submetida ao ser confundida com um sapo. O tema da violência na fabricação de corpos ameríndios e na criação da socialidade já foi bastante comentado (cf. CLASTRES, 2012a; VIVEIROS DE CASTRO, 1979) e Pedro Cesarino o retoma em uma nova chave para falar sobre os corpos heterotópicos.

Para Cesarino a violência presente nos mitos é vista como um “modo de ativação cosmológica”, isto porque “tudo se passa, assim, como se a aparente violência fosse uma forma de fabricação; como se da potencial violação dos corpos dependesse a própria existência do que concebemos como visível” (2015, p. 166). Dessa forma, os corpos montáveis e desmontáveis se tornam a própria matéria da qual o cosmos é feito, e sua feitura é expressa através de sua capacidade de gerar transformações no mundo. A violência-transformação é simultaneamente fabricadora de corpos e do mundo.

A violência igualmente faz parte das ficções políticas construídas por Paul Preciado em seu “ensaio corporal” produzido através de sua intoxicação voluntária com a testosterona. Ali vemos escritos os processos de codificação e sobrecodificação de fluxos somáticos e informacionais, as distribuições desiguais e a produção de valor abstrato e a extração de mais-valia a partir da potência orgásmica que é a matéria própria da vida. A violência é uma história que se habita sem escolher e os corpos são sua forma mais tangível. Todo corpo já está enredando em/é um enredamento de uma história, digamos, de presos condenados à pena de morte, tráfico de testículos e muito trabalho em laboratório.

Mas não podemos ser inocentes nesse jogo cruzado que estou fazendo entre Paul Preciado e os Mehinaku — ou às vezes, numa linguagem mais genérica, os ameríndios. Podemos sim identificar os modos como o corpo — e o gênero — é fabricado através de atos de violência, mas imagino que a imaginação de uns sobre a violência não necessariamente imagina a violência dos outros. Nesse caso, podemos igualmente lembrar o quanto a produção de um ego corporal genderizado na descrição de Butler é fruto de uma violência

que objetiva no ego uma ferida. Mas há um mundo que separa a violência edípica de Butler da violência farmacopornográfica do capitalismo punk de Preciado. Assim como a violência ameríndia depende de e desprende um mundo diferente de corpos montáveis e desmontáveis.

Talvez seja necessário ouvirmos mais uma indagação de Preciado que gosto de encarar como um suplício:

Trata-se de saber se o que queremos é mudar o mundo para experimentá-lo com o mesmo sistema sensorial que temos, ou se é preciso mudar nosso corpo como filtro somático da percepção através do qual passa o mundo. O que é preferível: mudar de personalidade e guardar meu corpo, ou mudar de corpo e conservar meu modo atual de experienciar a realidade? Falso dilema. Nossas personalidades surgem dessa defasagem entre corpo e realidade. (2018, pp. 253-4)

Falso dilema, realmente. Não há como não imaginar uma advertência ameríndia ao entrar em contato com essa citação de Preciado: se o corpo já mudou, o mundo também já é outro. Lembremos as mulheres mehinaku, elas passaram por essa mudança de corpo que foi uma mudança de mundo e todo o mundo mudou com elas através do roubo empreendido pelos homens. Se a masculinidade dos homens é resultante de um roubo, o que seria a feminilidade das mulheres? Com os materiais que faço uso nesse capítulo, não teria como responder essa questão. Mas o gênero já não parece mais residir num corpo que dá a ver um fato natural: o sexo.

Essa não é uma lição nova. Nem talvez seja o lugar onde encontramos a singularidade ameríndia em relação a “nós”. Se forcarmos nesse nível da semelhança — equívoca, insisto —, quando nos perguntamos quem somos nós, poderíamos responder que somos até que parecidos com os povos indígenas, pois eles, tanto quanto nós, também imaginam um gênero potencialmente descolado/descolável do sexo. No entanto, já sabemos que nós podemos ser diferentes de nós mesmos (cf. Latour, 1994), mesmo que contemos nossas

histórias como atravessadas entre si. Paul Preciado se conecta e se desconecta de Judith Butler, e vice-versa. Do mesmo modo, que nós (ou a figuração do nós que apresentei aqui) nos conectamos e nos desconectamos deles.

A imagem ganha dimensões fractais e a linguagem da descrição começa a chegar ao seu limite. Se a diferença se replica em toda relação e a conexão traz consigo no mesmo movimento aquilo que permanece desconectado, a retórica da grande divisão entre nós e eles aparece de modo cada vez mais iluminado como artificial. Pois não se pode mais decidir quem somos nós e quem são eles; e isso não quer dizer que a diferença tenha sido eliminada, muito pelo contrário: ela se multiplicou. Ela chega ao seu limite e o limite tende ao infinito. Nessa outra retórica possível, o que nos sobra é um mundo povoado por “eles”: os eles-mehinaku, os eles-euramericanos, os eles-butler, os eles-preciado, os eles-ameríndios, etc. E todos contendo já em si a diferença entre “eles”.

CAPÍTULO 2

O que resta do gênero?

Parentesco, diferença sexual e gênero

Este capítulo começa com uma crítica da antropóloga Laura Rival ao esquecimento, por parte de autores da etnologia e das teorias feministas e pós-feministas¹⁷ de cunho construtivista, do papel da procriação na reprodução da vida social. O argumento, que retomarei de modo mais aprofundado na seção seguinte, poderia ser resumido através de duas das epígrafes com as quais a autora inicia seu artigo.

Tudo sugere que a consciência das diferenças sexuais e da distinção entre as funções materna e paterna são constituídas simultaneamente. (Bourdieu, 1977, p. 93 *apud.* RIVAL, 1998)

A diferenciação de gênero é, no fundo, esta diferenciação da parentalidade. (Yeatman, 1982, p. 10 *apud.* RIVAL, 1998)

Em ambas a afirmação é clara: o reconhecimento da diferença sexual é produto do reconhecimento da diferença entre pais e mães. Esse tipo de argumento coloca o parentesco em um lugar de destaque para a discussão sobre gênero, na medida em que é através da diferença entre os pais que as crianças reconhecem igualmente a diferença entre os sexos. Certamente, como tentarei mostrar, Laura Rival tenta avançar um argumento um pouco mais nuançado, já que ela busca evidenciar como a procriação é um ato criativo tanto para homens quanto para mulheres e a reprodução se torna, assim, um efeito de uma mistura andrógina entre os pais, ao menos entre os Huaorani do Equador.

Resta ainda, para mim pelo menos, descobrir como conciliar esse jogo onde a reprodução/procriação produz simultaneamente a diferença sexual e uma androginia

¹⁷ Essas são designações feitas por Laura Rival.

parental. Neste capítulo farei um sobrevoo por algumas questões relativas ao parentesco e discursos sobre gênero na etnologia indígena, tentando repensar a questão que coloca Rival sobre “onde fica a reprodução quando o gênero é descrito como efeitos de discurso” em termos de “o que resta do gênero quando ele é entrelaçado às relações de parentesco”. Imaginando o campo do parentesco como um lugar de produção de pessoas, este será um bom momento para elaborar um ponto que apenas indiquei no capítulo anterior sobre o gênero se constituir como o discurso pelo qual povos ameríndios parecem falar sobre a produção de gente de verdade ou, numa linguagem mais situada, a produção de parentes.

Onde está a reprodução?

Laura Rival (1998) nos conta uma história de seu campo entre os Huaorani da Amazônia equatoriana para comentar sobre a diferença para os seus interlocutores entre sexualidade e sensualidade, apontando para a importância simbólica de “fazer bebês” — o nascimento de crianças. Essa é uma história de como ela passou a ser vítima de brincadeiras maliciosas por parte dos homens que até aquele momento nunca a tinham colocado no lugar de uma mulher a ser desejada, permitindo-lhe certo conforto e liberdade durante o trabalho de campo. As brincadeiras começaram por conta de uma “mentira” contada por Rival na sua primeira ida ao campo: diante das frequentes interpelações sobre seu estado reprodutivo, a antropóloga disse para suas interlocutoras que ela estava grávida, acreditando que aquela informação lhe garantiria um melhor acesso à vida na comunidade.

Na segunda visita de Rival, meses depois, diante da sua evidente não gravidez, ela entra ainda mais na mentira que contou dizendo para uma de suas interlocutoras, Hueica, que ela teve um aborto. Hueica, que acabara de dar à luz a um bebê, compadecida do estado de Rival, frequentemente entregava a criança para a antropóloga carregar. Frente a isso,

outras pessoas começaram a especular e os homens começaram a fazer insinuações jocosas, dizendo a ela que se quisesse um bebê era só pedir para eles. Foi através dessa situação que ela aprendeu uma palavra que ela desconhecia entre os Huaorani, *tapey*.

Foi assim que eu me deparei com a palavra *tapey*, a única expressão “obscena” a ser encontrada na língua huaorani. Obscena, pois, a não ser que seja usada entre uma mulher e seu marido, ela causa considerável constrangimento e desconforto. *Tapey* é o que mulheres dizem para homens quando elas querem copular. Significa: “Vamos fazer outra criança”. (RIVAL, 1998, p. 620)

É através de uma discussão sobre esse termo — *tapey* — que Laura Rival pode diferenciar, na vida huaorani, a sexualidade da sensualidade. Enquanto a primeira seria “a atividade reprodutiva através da qual os casais heterossexuais [...] são ‘dois fazendo’ [...], ou ‘dormem como um’ [...] e, conseqüentemente, ‘se multiplicam através da copulação’” (RIVAL, 1998, pp. 620-1); a segunda diz respeito ao processo de viver bem junto aos outros, “um viver bem promíscuo [*promiscuous well-being*], um dos modos pelos quais a economia de troca da casa communal é materializada” (Ibid., p. 621). Através dessa distinção, o que ela busca oferecer é um comentário sobre a importância do nascimento de bebês para a socialidade huaorani, mostrando que não é o desejo sexual que orienta as práticas sexuais de seus interlocutores, mas sim o “fazer bebês”, que “se inicia como *tapey* e termina como *baromipa*, literalmente, ‘criar a criança’” (RIVAL, 1998, p. 622)¹⁸.

Esse é o argumento que a descrição da *couvade* huaorani — conjunto de prescrições observadas pelos pais de um recém-nascido após o parto e que duram até o momento de nomeação da criança — permite a autora avançar. O processo de fazer bebês se inicia através da sexualidade do casal e termina com a criação da criança, que dura ao menos

¹⁸ O argumento da autora é de que a atividade sexual, entendida como ato físico para conceber bebês (*tapey*), não é uma fonte, para os Huaorani, de prazer sexual. O prazer residiria nas práticas de viver bem junto dos parentes, como por exemplo, na criação conjunta de crianças — fazer as crianças crescerem.

até sua nomeação. Dessa forma, Rival propõe que fazer bebês é uma atividade criativa tanto para homens e mulheres e está no seio da manutenção/reprodução da socialidade huaorani. Descrevendo a couvade como um processo que transforma homens e mulheres em adultos/pais e crianças em novos membros da comunidade, a antropóloga objetiva através de seu artigo igualmente

refletir sobre a desvalorização do nascimento por alguns dos mais influentes teóricos da antropologia amazônica e, finalmente, questionar a posição pós-feminista predominante que [...] reduz o significado da sexualidade humana ao desejo de um indivíduo por uma identidade sexual. (RIVAL, 1998, p. 620)

A desvalorização do nascimento por parte de alguns teóricos da antropologia amazônica, que a autora comenta, diz respeito às teorias que tomam como central o papel da predação e da guerra para a produção/reprodução dos coletivos ameríndios. Ao descrever que os Huaorani insistem “que eles podem se reproduzir sem a intervenção de criadores externos”¹⁹ (RIVAL, 1998, p. 635), Rival afirma que se deve ter cautela ao propor que

matança, canibalismo e predação são os meios primários da reprodução através da Amazônia, ou que o homicídio e a guerra (em oposição a processos biológicos como o nascimento que não é específico aos humanos), os produtos da consciência e intencionalidade, são as fontes reais da fertilidade do grupo e do poder procriativo. (Idem.)

Nesse ponto, me parece que a crítica que ela levanta a essa abordagem antropológica de materiais ameríndios se dirige na verdade ao fato de que eles parecem deixar de lado “processos biológicos”, privilegiando aspectos que denotariam intencionalidade ou consciência. Realmente, ela centra seu texto no “nascimento”, um processo que ela caracteriza como biológico, mesmo que o argumento dela vise mostrar como para os

¹⁹ Por “criadores externos” acredito que Laura Rival se refira a agências não humanas que habitariam fora do *socius* ameríndio. Ela parece querer dizer que a exterioridade não é fundamental para a constituição dos coletivos ameríndios ou, pelo menos, não para os Huaorani.

Hauorani a procriação é um ato criativo que mobiliza a agência dos pais de uma criança. A crítica que ela lança contra os estudos de gênero e sexualidade calcados em ideias construtivistas igualmente parece se orientar pela percepção de que esses estudos deixam de lado fatos como a procriação. Como Rival coloca:

O que eu acho notável sobre essas teorizações é que elas tratam o sexo reprodutivo como inteiramente ideológico, opressivo ou irrelevante. Butler, por exemplo, aponta que “a maioria das mulheres não passará quase sua vida toda grávida, ou dando à luz ou amamentando os filhos”. Como a não parentalidade é um fato socioeconômico objetivo para a maioria das mulheres nas sociedades industrializadas, ela continua, a gravidez e a criação de crianças não são a realidade dos corpos femininos; elas são nada mais que os produtos da ideologia e de discursos prescritivos. Isso a leva a concluir que a instituição da reprodução não é uma questão saliente para se pensar sobre o gênero no nosso contexto ocidental do final do segundo milênio. (RIVAL, 1998, pp. 635-6)

No entanto, a crítica dirigida aos estudos construtivistas de gênero e sexualidade não se resume à diminuição do papel da reprodução na sexualidade, mas também é apontada a partir da diferenciação que a autora apresenta entre sexualidade e sensualidade na vida social huaorani. Segundo Rival, as teorias da performatividade centram as identidades sexuais e de gênero na “escolha” individual de desejo sexual, destacando dessa forma as identidades sexuais e de gênero de processos sociais. Em um artigo co-autorado, Rival, Miller e Slater caracterizam da seguinte forma abordagens construtivistas da sexualidade e do gênero:

O que se afirma aqui é que o desejo (que é por definição sexual, fluído e incerto) constitui a base fundamental da auto-identidade, que a auto-identidade requer continuidade e que a continuidade da pessoa e de seu eu interior não é o desdobramento inevitável de alguma verdade biológica, mas uma história auto-produzida. Nós somos livres, de acordo com esse manifesto hiperexistencialista,

para escolher quem ser e como realizar nossos desejos sexuais. (RIVAL, MILLER & SLATER, 1998, p. 295-6)

O que eles propõem é que “toda sexualidade recai sobre um regime normativo de algum tipo” (Idem), reivindicando assim que a sexualidade ou o desejo sexual não podem ser pensados como uma esfera separada de outras esferas da vida social. Quando Laura Rival propõe que a sexualidade para os Huaorani diz respeito apenas ao ato de procriação por parte de um casal heterossexual, ela tenta evidenciar que o viver junto, ou melhor, o viver bem junto, é uma atividade sensual, que garante satisfação para os membros de uma comunidade. Nesse tipo de mundo, em que a procriação é o meio de reproduzir a sociedade e a própria reprodução social é um ato sensual, a sexualidade não é um domínio separado da sociedade. E o gênero, ela ainda argumenta, não se constitui “pelo ou através do desejo sexual” (RIVAL, 1998. p. 622).

Para mim, a compreensão da leitura que Laura Rival realiza do construtivismo se faz um tanto questionável. Ainda mais quando ela descreve que para tais estudos o gênero seria oriundo de um desejo sexual que, de acordo com ela, é destacado de outras “partes” da sociedade, sendo considerado como autônomo e, portanto, potencialmente irruptivo ou transgressor. A própria caracterização da autora acerca do que seria o gênero entre os Huaorani é confusa. O texto se esforça em mostrar como existe um “isomorfismo sexual” — termo da autora — que, como mostra a prática da *couvade*, “celebra a sexualidade reprodutiva, isto é, o poder de homens e mulheres em criar novos seres sociais”. Mas, ao mesmo tempo, “permanece todavia verdadeiro que a paternidade e a maternidade constituem duas formas não equivalentes de parentalidade sob o regime da uxorilocalidade predominante em várias partes da Amazônia” (RIVAL, 1998, p. 634).

Se eu compreendo bem o argumento da antropóloga, o nascimento de uma criança evidencia o potencial criativo tanto de homens como de mulheres, ou seja, ele objetifica a capacidade do casal heterossexual em “fazer bebês” — *tapey*. Mas ao mesmo tempo,

em uma sociedade uxorilocal, o nascimento de uma criança enfatiza a divisão existente entre o pai e a mãe, na medida em que, com o nascimento da criança e o respeito à *couvade*, um homem passa a ser melhor integrado na residência da família de sua esposa. À luz disso, o gênero não parece estar ligado como a autora propõe às capacidades reprodutivas (já que há um isomorfismo entre homens e mulheres), mas sim, às diferentes formas de pertencer ou ser integrado na comunidade através de relações de parentesco.

Seguindo essa linha argumentativa, o parentesco parece fazer o gênero enquanto quem faz o parentesco é a reprodução/procriação. Talvez não seja necessário apontar como essa cadeia de associações entre parentesco, reprodução biológica e gênero reencena um argumento bastante cisheteronormativo — um ponto que discutirei em outra seção deste capítulo. Mas o que talvez me caiba aqui é lembrar que a reflexão Huaorani sobre gênero e desejo sexual não se resume a “fazer bebês” e “criar crianças”, mas também um comentário *sobre um modo apropriado* de “fazer bebês” e “criar crianças”. A própria Laura Rival comenta que

A cultura huaorani não representa homens e mulheres como classes de pessoas constituídas pela e através do desejo sexual, exceto, talvez, em mitos sobre a atração sexual letal entre humanos e animais. Um número grande de mitos envolve mulheres que copulam com animais [...], engravidam e, tendo seus corpos devorados por dentro pelos fetos monstruosos que elas carregam, morrem. O mito de uma mulher jovem fatalmente atraída por um verme gigante da terra que habita o subsolo abaixo da casa comunal e próximo do fogo é particularmente explícito sobre o maravilhoso prazer que ela obtém dos encontros sexuais repeditos com a fera. O único mito sobre bestialidade masculina conta a história de um homem que acha os genitais dos golfinhos amazônicos idênticos e muito mais desejáveis que os das mulheres. Ele obtém tanto prazer em copular repetidamente com o golfinho-fêmea que ele acaba desperdiçando todo seu sangue e sêmen, se afoga e morre nas habitações de sua amante animal no fundo do rio. Como eu as entendo [...], esses mitos expressam

a natureza associal do desejo sexual e da atração irracional. (RIVAL, 1998, p. 622)

Metáforas leváveis

Ao escrever sobre a festa *mariná* dos Jarawara (habitantes do médio curso do Rio Purus), Fabiana Maizza (2017) se propõe criar espaço para uma análise de gênero e sexo que leve em conta a diferença. Por diferença, a autora toma a singularidade etnográfica que ela apreende de sua experiência junto aos Jarawara e o foco do que difere em sua narrativa é a categoria “mulher”, pois, como ela afirma, essa é uma categoria que “não deve ser dada a priori” (MAIZZA, 2017²⁰). Interrogando-se sobre os modos pelos quais o conceito de mulher pode diferir entre os Jarawara, Maizza busca romper com dois pressupostos interconectados nas ficções euramericanas sobre as mulheres²¹:

O primeiro é considerar que “mulher” é uma categoria natural dada pelo corpo, e de pressupor que “a biologia dita que as mulheres vão ser mães”. [...] A esse argumento se sobrepõe um segundo: o pressuposto de que existe uma transformação da natureza em cultura, e que ela deve ser repetida para que as sociedades se perpetuem através de suas regras culturais. (MAIZZA, 2017)

Em ambos os pressupostos, como ela aponta, reside o fantasma da fertilidade enquanto capacidade natural que precisa ser controlada pela sociedade. Quando a fertilidade entra em foco, grande parte das análises propõe que uma das tarefas da sociedade é controlar tal fertilidade, ou melhor, imagina-se que as mulheres devem ser controladas devido a suas capacidades reprodutivas. Mas, como se indaga Fabiana Maizza (2017), “por que imaginamos que a fertilidade feminina tem que ser controlada?”. E aqui nossa imaginação entra em escrutínio na reflexão da antropóloga: seguindo autores como Marilyn Strathern

²⁰ A versão digital desse artigo não tem numeração de página.

²¹ Em um outro artigo, Fabiana Maizza desenvolve de maneira mais extensa alguns dos argumentos sobre a categoria euramericana de “mulher” (cf. MAIZZA, 2017a).

(2006) e Marshall Sahlins (2013), Maizza diz que nosso imaginário de controle da fertilidade feminina reside na imaginação de que apenas mulheres “fazem bebês”.

Ao fazer bebês, as mulheres são vistas como um “bem” precioso para a sociedade, pois é sua capacidade biológica exclusiva que permite a perpetuação do coletivo através da renovação das pessoas através da reprodução. No entanto, fazer bebês não garante às mulheres a capacidade de reproduzir a sociedade, pois geralmente os argumentos centrados na fertilidade feminina, colocam a reprodução social nas mãos dos homens. As mulheres reproduzem bebês, mas são os homens que socializam esses membros potenciais da sociedade. Assim, o controle social da fertilidade natural das mulheres seria, na verdade, o controle e exploração dos homens da capacidade reprodutiva feminina.

Poderíamos voltar para a etnografia de Laura Rival para mostrar como os Huaorani não depositam nas mulheres a fertilidade, mas a distribui como uma capacidade igualmente masculina e feminina. No entanto, o modo como descreve a “feitura de bebês” faz Laura Rival insistir que o nascimento de crianças é um fato natural investido pela sociedade através da *couvade*. Os Jarawara, de acordo com a descrição de Fabiana Maizza, colocam limites quanto a pensar que a produção de bebês/parentalidade está ligada à fertilidade. Assim, “se a fertilidade não parece ser algo que retém a atenção das pessoas com quem dialogo, o exercício que me proponho” — diz Maizza (2017) — “é tirá-la do panorama de análise”. E ao retirá-la da análise, a antropóloga busca romper a cadeia associativa que liga naturalmente as mulheres a suas capacidades reprodutivas, podendo destarte interpelar-se “sobre quais seriam as disposições que qualificam o feminino entre os Jarawara” (MAIZZA, 2017).

Seu encontro com a festa *mariná* se tornou uma possibilidade de articular a feminilidade jarawara a outras capacidades. Mesmo apontando que a festa pode ser analisada com ferramentas estruturalistas, Fabiana Maizza (2017) opta por uma análise fenomenológica

de sua experiência vivida durante o *mariná*. É difícil saber o quanto essa opção analítica foi o que permitiu a antropóloga propor que a agência feminina entre os Jarawara “passaria pelo fato de as mulheres incorporarem/personificarem qualidades de ‘serem leváveis’, de adquirem conhecimento através de viagens oníricas”. Mas a autora aponta que sua experiência de participação na festa e sua abertura analítica possibilitaram-lhe superar uma consideração sua inicial sobre o significado do evento: “que a reclusão e a festa das meninas jarawara poderia ser uma forma de transformá-las em ‘mulheres-queixada’” (MAIZZA, 2017).

O *mariná* é uma festa que marca o fim do período de reclusão de uma menina jarawara após sua primeira menstruação. A descrição que Fabiana Maizza nos oferece da festa é marcada pela presença de sete meninas que levam Dyimamirira — a menina que passou meses reclusa e para quem o *mariná* foi realizado — de volta para a aldeia após ela ter sido banhada, perfumada e vestida por outras mulheres no igarapé. A cena das sete meninas acompanhando Dyimamirira opera como uma instanciación visual de parte do argumento da antropóloga.

Eu gostaria de utilizar a sequência final da festa *mariná* para ressaltar um único ponto: a ideia de que a menina está sendo “levada” (*towaka*) pelas sete meninas. O “ser levada” é a disposição em que Dyimamirira foi colocada durante todos os momentos em que saía de seu *wawasa*, desde o dia em que entrou nele: ela era sempre conduzida por alguém, ou tinha seu braço segurado, inclusive nos momentos de dança. O fato de estar sempre “sendo levada” está conectado ao fato de ela ter seus olhos vendados ou sua cabeça coberta [...]. (MAIZZA, 2017)

O *wawasa* é um pequeno compartimento construído pela mãe da menina e outras mulheres após a sua primeira menstruação e é o espaço onde, por alguns meses, a menina ficará reclusa. Como comenta a autora, “ser levada” a todo instante se conecta ao fato dela ter seus olhos vendados e a experiência de “desorientação” se torna outro ponto

explorado por Fabiana Maizza. E é essa experiência de desorientação, que ocorre mesmo nos períodos em que a menina está dentro do *wawasa*, que permite à autora aprofundar seu argumento de que a inicianda está sempre sendo levada ou carregada.

O período de reclusão e os dias de festa *mariná* são extremamente desgastantes e cansativos²² para a menina que passa pelo processo. Através de um agenciamento entre o sono, os cantos *ee*²³ e o rapé, a menina estaria disponível para experiências oníricas, que são, como indica a autora, um importante modo de conhecer entre os Jarawara e, através do *mariná*, se entendo bem o argumento que Maizza propõe, estaria relacionado a agência feminina.

Se pensarmos na festa de Dyimamirira, em sua disposição onírica, podemos arriscar a dizer que o *mariná* procura trazer consciência para a alma, mostrar as capacidades da alma, mostrar que as almas podem ser levadas (*towaka*), trazidas (*kaki*), carregadas (*weye*), seguradas (*tama*), e que esses deslocamentos são importantes formas de conhecimento. Acredito que o “ser levável”, “carregável”, é uma qualidade possivelmente vinculada à agência feminina. Qualidade que seria revelada às mulheres durante o *mariná*. (MAIZZA, 2017)

Eu não pretendo aqui me alongar mais na descrição que Fabiana Maizza faz da festa *mariná*, pois meu interesse é explorar o conjunto de associações — metáforas — que ela propõe sobre o que ela chama de “agência feminina” e sobre as mulheres jarawara. Não sei se minha compreensão do argumento é adequada, mas me parece que há uma relação não exclusiva na descrição da antropóloga entre as mulheres e a agência feminina, tendo em vista que ela aponta que outras personagens do mundo jarawara também podem possuir essa forma específica de agência, como os xamãs.

²² Poderíamos conectar a esse ponto a proposição de que os corpos ameríndios se montam e se desmontam através de processos de violência apresentada no capítulo anterior.

²³ Segundo Maizza: “Esses são cantos que os pajés ouviram das mulheres do neme (“camada superior”) em suas diversas visitas e “trouxeram” (*kaki*) para ensinar às suas esposas e filhas – suas verdadeiras conhecedoras. Cada um deles fala sobre uma espécie animal descrevendo, por assim dizer, uma característica ou ação específica”.

Eu não poderia dizer se entre os Jarawara existem xamãs mulheres ou se pelo menos a possibilidade da existência de uma mulher xamã é considerada. Mas é interessante pensar se, conforme descrição de Maizza, os xamãs têm uma agência feminina, poderíamos então imaginar que as mulheres tenham uma agência xamânica. Isso, por sua vez, me leva a considerar o caráter genderizado da descrição que a autora apresenta dos Jarawara. Quando falamos sobre as identidades genderizadas binárias — homens e mulheres — a linguagem apresenta inúmeros limites para a compreensão, limites que, penso, Maizza está bastante consciente. Mas talvez ainda resta imaginarmos o porquê, mesmo quando a categoria de mulher não é tomada como um *a priori*, ela permanece como o centro descritivo que permite a qualificação de outras categorias como sendo, por exemplo, femininas.

Quando pensamos em uma agência orientada pela capacidade de se deixar ser levada como “feminina”, talvez o façamos porque a vemos frequentemente conectadas ao que já vimos e apreendemos como mulheres. Desse modo, mesmo que a categoria mulher seja esvaziada de seus conteúdos convencionais euramericanos, ela ainda permanece como um recipiente que preenchemos com outros conteúdos. Parece que há uma certa autoevidência de que existem mulheres — e homens — em todo lugar que olhamos. É claro que há uma certa disposição analítica em conectar a capacidade de se deixar levar à agência feminina, pois numa descrição com pouca sensibilidade ao gênero, poder-se-ia dizer que essa é uma característica dos xamãs e manter as mulheres ausentes da descrição. Portanto, descrever a “levabilidade” como uma capacidade feminina não é só uma consequência analítica, mas uma tomada de posição. O argumento pode ser igualmente um argumento político.

Esse parece um ponto levantado por Anne-Marie Colpron (2005) em seu artigo sobre mulheres xamãs entre os Shipibo-Conibo da Amazônia peruana. Ela comenta como nos estudos sobre o xamanismo entre povos ameríndios das terras baixas sul-americanas

raramente se comenta sobre a existência de mulheres xamãs, e quando sua presença é identificada usualmente as colocam como exercendo um papel secundário. Tendo isso em mente, ela se pergunta se:

Esses dados traduzem, sempre, uma pesquisa etnográfica profunda sobre o problema, ou não resultariam antes, em certos casos, de uma perspectiva analítica própria aos pesquisadores ocidentais, ou mesmo de um simples desinteresse pelo tema das mulheres xamãs? (COLPRON, 2005, p. 95)

A antropóloga não descarta a seriedade e a profundidade das pesquisas etnográficas sobre o xamanismo, mas aponta que a ausência das mulheres na descrição seja, na verdade, uma invisibilização de sua presença. O motivo residiria, segundo Colpron (2005), no mesmo conjunto de associações apontado por Fabiana Maizza (2017) entre mulheres, fertilidade e a natureza/biologia. Ao serem associadas ao polo da natureza devido as suas capacidades reprodutivas, as mulheres seriam excluídas da possibilidade do xamanismo por esse pertencer à esfera pública, social, portanto, ao domínio masculino.

A estratégia analítica de Colpron difere ligeiramente daquela empregada por Maizza para romper com essas associações. Ela não chega a propor uma agência feminina que seria mobilizada tanto por mulheres quanto por xamãs, mas busca superar a construção do binarismo homem/mulher definido em termos opositivos, que torna excludente para um sexo as capacidades associadas ao outro sexo. De fato, ela aponta que o que torna um xamã eficaz é mais seu “percurso iniciático” que o seu gênero. Nesse tipo de descrição sobre gênero, busca-se superar a noção de capacidades diferenciais masculinas e femininas, no entanto, a existência de homens e mulheres ainda funciona como uma ficção persuasiva. Mas se homens e mulheres não seriam diferenciados por suas

capacidades, o que os diferiria já que a biologia igualmente não constitui mais uma diferenciadora?²⁴

Parece que chegamos, de alguma forma, num ponto que, de maneira bastante incômoda para mim, reencena o argumento de Laura Rival. Não quero dizer que Laura Rival, Fabiana Maizza e Anne-Marie Colpron chegam no mesmo lugar, mesmo partindo de planos teóricos-políticos muito distintos. Mas gostaria de manter como um problema, para mim pelo menos, o fato de que a linguagem pela qual falamos sobre gênero, entre euramericanos e ameríndios, esbarra frequentemente num limite que é a diferença sexual concebida como binária. No entanto, também é importante lembrar que cada uma das autoras se relaciona com esses limites de modo muito distinto e essa diferença entre elas não pode ser esquecida.

Não há uma forma fácil de imaginar o que são os limites de uma descrição, já que eles parecem ser revelados somente quando já estamos muito perto deles. Mas acredito que devemos nos recusar a imaginá-los como uma parede irreduzível contra a qual não podemos fazer nada além de batermos nossa cabeça²⁵. De fato, como aponta Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 155), há limites no sentido geométrico, isto é, “o perímetro de jurisdição” de algo; e limites no sentido matemático-dinâmico, “o atrator para onde tendem certas virtualidades”. Faz diferença se tomamos o binarismo sexual como um perímetro intransponível (ex. Rival) ou como um atrator (ex. Maizza e Colpron). Para emprestar uma expressão de Marilyn Strathern (2016), o gênero é um “símbolo sedutor”:

²⁴ A resposta para isso pode ser simples: os interlocutores das antropólogas já apresentam como autoevidente a existência de homens e mulheres. Mas responder desse modo talvez seja precipitado.

²⁵ Essa é uma paráfrase de uma frase de Catherine Millot (1992), psicanalista francesa lacaniana, que descreve a diferença sexual (entre homens e mulheres) como “uma parede irreduzível contra a qual pode-se bater a cabeça indefinidamente” de modo a caracterizar pessoas transgêneros como sujeitos que sofrem de um delírio psicótico que ao foracluírem a diferença entre os sexos, vivem o retorno dessa diferença no real enquanto um sintoma. Essa é uma caracterização um tanto infeliz, mas felizmente questionada na psicanálise contemporânea. Mas há um certo humor em pensar que na tentativa de superar os limites da nossa linguagem nas descrições etnográficas, nos tornamos um pouco psicóticas: a língua nunca parece dar conta do que precisa ser falado.

ele é simultaneamente usado para descrever “as muitas maneiras em que as pessoas pensam sobre a interação entre os sexos, e as muitas maneiras pelas quais essa interação é usada para falar, se torna um idioma para outras coisas” (p. 7). E o próprio binarismo sexual exerce uma sedução particular sobre o gênero.

No entanto, há um outro símbolo sedutor nas descrições etnográficas apresentadas até o momento: o parentesco. No trabalho de Laura Rival o objetivo é consumir a relação entre parentesco e diferença sexual. Já no trabalho de Fabiana Maizza, o parentesco é uma metáfora da qual se tenta divorciar o gênero, já que através do parentesco a associação entre gênero e capacidades reprodutivas (fertilidade) tem o potencial de se tornar muito imediata²⁶. Na seção seguinte pretendo fazer uma pequena elaboração sobre a atração mútua entre parentesco, diferença sexual binária e gênero, com o intuito menos de romper essa atração que explorá-la. Ali me limito a fornecer um experimento com os modos de descrever do que formular uma nova teoria etnográfica.

Heteronormativos, mas não muito

Em um artigo de 1988, Michael Houseman propõe um modelo analítico complexo para a parentalidade a partir da análise de dois mitos africanos — um dos Beti, do sudeste do Camarões e outro dos Samo, uma população mande de Burkina Faso. Eu não revisitarei a descrição que o autor realiza, mas comentarei sobre os pressupostos que orientam sua tentativa de propor um modelo de parentalidade que leve em conta que “uma conexão necessária existe entre princípios locais de relacionalidade [...] e a pressuposição universal de uma complementaridade sexual na geração e, portanto, na identificação da descendência [*offspring*]” (HOUSEMAN, 1988, p. 672). O modo que ele o faz é através

²⁶ No trabalho de Anne-Marie Colpron a separação do campo do parentesco é apenas parcial, ali tenta-se de modo mais proeminente divorciar o gênero de uma noção oposicionista de diferença biológica que é dada entre homens e mulheres.

da separação de dois “domínios conceituais distintos” que convencionalmente não distinguimos: o domínio do parentesco e o domínio da parentalidade.

Por parentesco, Houseman compreende a ampla variedade de modos pelos quais a relacionalidade congênita entre pessoas é subsumida pela cultura. Ele seria os modos nativos estabelecidos de traçar relações entre pessoas. Já a parentalidade é compreendida como “o reconhecimento social de uma generalização empírica aparentemente comum a todas as sociedades, nomeadamente que a reprodução humana implica uma relação necessária entre representantes de ambos os sexos” (Ibid., p. 659). O autor afirma que essa distinção não implica imaginar o parentesco do lado da cultura e a parentalidade do lado dos fatos biológicos, mesmo que seja difícil manter a distinção a não ser que vejamos a parentalidade como assentada apenas num ato físico (a atividade sexual). Contudo, ele caracteriza sua distinção como formal: “ela não procede de considerações substantivas da maternidade e da paternidade, mas deriva de um contraste no tipo de relação obtida entre estes dois termos” (HOUSEMAN, 1988, p. 659).

Abaixo apresento uma longa citação de Houseman que resume tanto a separação entre parentesco e parentalidade quanto o modo como eles se conectam, possibilitando a formulação pelo autor da questão acerca da inevitabilidade da conexão entre os dois domínios apesar de sua imperativa necessidade (descritiva) em mantê-los como distintos. Como poderemos ver, a preocupação é com restrições ou, melhor, com os limites.

Desta forma, do ponto de vista do parentesco, condicionado por e consistente com a ideologia local e a organização social, pode ser percebido que nem a paternidade nem a maternidade, muito menos a relação entre elas, é indispensável. Contudo, do ponto de vista da parentalidade, procedendo do e limitada pelo fato da reprodução sexual, a interrelação maternidade/paternidade não é apenas inevitável, mas é de uma forma assimétrica. Em resumo, parentesco e parentalidade são fundados sobre premissas diferentes irreduzíveis. Ao mesmo tempo, contudo, como já mencionado, parentesco e parentalidade

sistematicamente se sobrepõem; eles estão relacionados um ao outro de maneira importante. De fato, na perspectiva desenvolvida aqui, é essa conexão inevitável entre parentalidade e parentesco que impede a parentalidade de ser reduzida a uma relação puramente física, e que, concomitantemente, fornece ao parentesco restrições universais, fundadas biologicamente, que estão na base de seu caráter “privilegiado” [...]. Mas, em que consistem tais restrições [...]? (Ibid., p. 660)

A resposta do autor é que as restrições expressas pela parentalidade giram em torno da imaginação de uma pressuposição universal da complementariedade entre homens e mulheres na identificação legítima de filhos e filhas. É através da distribuição diferencial das qualidades reprodutivas entre duas partes da sociedade que a atribuição de parentalidade pode ser feita. Contudo, a parentalidade, isto é, o reconhecimento da distinção entre maternidade e paternidade, não funciona apenas como um modelo nativo, ele é igualmente um modelo antropológico de se estudar parentesco.

É claro que ao dividir as relações sociais estabelecidas em torno de uma criança em relações maternas e relações paternas — relações traçadas através da paternidade e da maternidade — antropólogas e antropólogos não apenas replicam pressupostos de sua “cultura” de origem, mas buscam fornecer um idioma pelo qual traduzir o que são preocupações de seus interlocutores. Isso não significa que ao falarem de maternidade e paternidade, antropólogas e antropólogos que descrevem parentescos não euramericanos estejam falando de mães e pais tais como euramericanos os reconheceriam. Esse é um ponto formulado por Marilyn Strathern (2014), quem também argumenta que:

Mais ou menos desde que os estudos de parentesco começaram, antropólogas tem derramado sobre os usuários da língua inglesa (entre outros) as consequências de diferentes modos de reconhecimentos de parentes. Pense nas “mães masculinas” e nos “pais classificatórios”. Tais descritivos invariavelmente orientam a analista para relação que parecem depender seja em

uma conexão mediadora, tal como a mãe no caso do irmão da mãe, ou numa relação de identidade, como aquela entre o pai e seu irmão ou filho. (p. 48)

Nas etnografias mobilizadas pela antropóloga para construir seu texto — todas oriundas de trabalho de campo junto a coletivos da Papua-Nova Guiné —, ela propõe que tanto a maternidade quanto a paternidade já contêm em si dois tipos de relações entre irmãos (*siblings*): relações de mesmo sexo e de sexo cruzado, tornando ambas recursivas e potencialmente indeterminadas. Entre essas pessoas, a necessidade de separar maternidade e paternidade é explícita, mas mantém-se implícito o fato de que a paternidade é uma outra forma da maternidade, na medida em que os pais personificam uma versão masculina da maternidade.

Eu não tenho como apresentar de maneira extensa os exemplos etnográficos mobilizados por Marilyn Strathern, mas uma indicação que ela faz do contraste entre maternidade e paternidade entre melanésios e euramericanos me parece interessante:

Então, como a maternidade e a paternidades estão relacionadas nesta cosmologia [euramericana]? E que tipo de relação é essa? Primeiro, uma relação de comparação. Na medida em que ambas envolvem procriação e a criação de crianças, a maternidade e a paternidade são ambas instâncias da parentalidade — em inglês, pais não são um outro tipo de mãe; eles são outro tipo de *parents* [“ambos os pais” em inglês]. Em segundo lugar, relações não conectadas, merográficas. Parentesco evoca uma “parte” relacional ou que assume papéis da pessoa individual (concomitantemente, parentesco é pensado como uma “parte” da sociedade). [...]. Portanto, maternidade e paternidade existem como domínios de interação, que podem ou não ser comparados, nos quais pessoas individuais participam ou através dos quais suas identidades são definidas. Atributos são ligados as figuras da mãe e do pai antes deles aparecerem como atributos de outros: um tio materno pode ou não demonstrar um comportamento “maternal”. (2014, pp. 56-7)

O que me parece interessante na descrição stratherniana é o modo como ela caracteriza a “cosmologia euramericana” a partir do modo pelo qual euramericanos relacionam a paternidade e a maternidade como diferentes lados da parentalidade. Tanto a maternidade como a paternidade evocam, quando relacionadas, dois sentidos euramericanos para a ideia de relação: relações podem indicar uma identidade entre os termos relacionados ou a conectividade entre eles. E igualmente, a maternidade e a paternidade revelam seu caráter já relacional: alguém só pode ser pai ou mãe ao ter filhos, mas ter filhos já cria uma assimetria entre mães e pais, na medida em que a parentalidade já estaria recortada por uma diferença sexual pensada de modo binário.

Aqui talvez seja efetivo mobilizar um truque euramericano de produção de conhecimento: seu caráter merográfico (STRATHERN, 1992). Pode-se sempre descobrir uma nova conexão a partir de uma nova perspectiva e a nova perspectiva que busco mobilizar aqui é uma que opere uma mudança de “cosmologia euramericana” para “matriz heteronormativa”, mesmo que seja possível dizer que a última faça parte da primeira, do mesmo modo que a primeira possa ser vista como produto da segunda²⁷. Fazer esse movimento, espero, me permitirá reconsiderar a persistência da associação entre parentesco e binarismo sexual e seus efeitos no modo pelo qual descrevemos o gênero.

O termo heteronormatividade foi difundido a partir de um importante volume organizado por Michael Warner (1993) intitulado *Fear of a Queer Planet*, onde o autor busca apontar a existência de uma ideologia que sustenta a sociedade heterossexual. O termo condensa duas influências teóricas para se pensar o caráter penetrante da heterossexualidade no imaginário e práticas “euramericanas²⁸”: a descrição de Rubin Gayle (2013) do sistema

²⁷ É interessante notar que no modo que euramericanos traçam relações (de parentesco ou de conhecimento) já está contido uma certa recursividade, mas nas relações entre pais e filhos(as) a recursividade não se aplica (cf. STRATHERN, 2011a).

²⁸ O autor não usa o termo “euramericano”, ele fala em “sociedade heterossexual”; no entanto, para facilitar a leitura e a conexão entre os diferentes argumentos que estou apresentando prefiro utilizar o primeiro termo.

sexo/gênero e a noção de heterossexualidade compulsória de Adrienne Rich (1980). Não cabe aqui apresentar essas duas teorias, isso tornaria o texto bastante exaustivo. Na verdade, me ateei a uma autora que já mobilizei no capítulo anterior e, mesmo que tenha formulado uma condensação teórica similar, a fez antes do termo heteronormatividade fazer carreira nos estudos de gênero e sexualidade. Me refiro a Judith Butler.

No seu pioneiro trabalho sobre o caráter performativo do gênero e os limites representacionais do feminismo, *Problemas de gênero*, Judith Butler (1990) não utiliza o termo heteronormatividade para se referir a matriz de inteligibilidade cultural que ela tenta descrever. De fato, ela fala em uma “matriz cultural heterossexual”, “um modelo epistêmico/discursivo hegemônico de inteligibilidade de gênero que assume que para corpos serem coerentes e fazerem sentido é preciso a existência de um sexo estável expresso através de um gênero estável [...] que é oposicionalmente e hierarquicamente definido através da prática compulsória da heterossexualidade” (BUTLER, 1990, p. 194, nota 6). É importante notar o modo pelo qual a inteligibilidade do gênero depende de um modo particular de relacionar “homens” e “mulheres” através da prática compulsória da heterossexualidade: o gênero enquanto discurso é definido hierarquicamente e oposicionalmente.

É tentador criar uma conexão com certas descrições sobre o parentesco centradas na paternidade e maternidade. Poderíamos dizer que ao levar o parentesco para outros lugares, a descrição antropológica carrega consigo a própria heteronormatividade. Mas isso seria apenas parcialmente correto. Seria injusto, penso, imaginar que a única coisa produzida pelas descrições antropológicas sejam reproduções de uma matriz de inteligibilidade de gênero heterossexual. Mas ignorar que a linguagem viaja com uma história, seria inocente. Ao pensar o parentesco através das relações que alguém pode traçar através da parentalidade — sempre já dividida pela maternidade e paternidade —, já estamos igualmente pensando o gênero em termos sexuais binários.

Mas se a linguagem viaja com uma história, isso não a impede de encontrar novas histórias pelo caminho. Isso parece ser o que Marilyn Strathern diz ao comentar sobre os compromissos que antropólogas e antropólogos fazem em suas descrições: podemos falar em paternidade e maternidade mesmo quando não estamos falando de mães e pais como euramericanos os concebem. E precisamos lembrar que euramericanos podem prescindir de mães e pais para pensar a paternidade e a maternidade. A história que viaja com nossa linguagem já encontrou outras histórias em “nossa” própria sociedade. Pense nos recentes arranjos parentais de gays e lésbicas organizado através de “famílias multinucleares”²⁹. É claro que em tais arranjos ainda está contida a distinção interna à parentalidade entre maternidade e paternidade, mas seria difícil sustentar que esses parentescos sejam apenas heteronormativos, mesmo que eles herdem da matriz cultural heterossexual a linguagem que os torna inteligíveis.

As descrições antropológicas sobre o parentesco também herdam sua inteligibilidade da heteronormatividade, residindo aí a dificuldade em se pensar o gênero, quando articulado através do parentesco, fora dos termos de uma diferença sexual binária — independentemente se a vemos como residindo em capacidades reprodutivas ou disposições adquiridas. Como apontam Jane Collier e Sylvia Yanagisako (1987, p. 15):

o próximo enigma que nós devemos gerar e então resolver é a diferença entre homens e mulheres. Ao invés de tomar como um dado que “masculino” e “feminino” são duas categorias naturais de seres humanos cujas relações são em todo lugar estruturadas pelas suas diferenças, nós nos perguntamos se esse é de fato o caso em cada sociedade que nós estudamos e, se sim, que processos sociais e culturais específicos fazem homens e mulheres aparecerem como diferentes um do outro.

²⁹ Me refiro a casos de casais de homens gays terem filhos com casais de mulheres lésbicas e compartilharem o cuidado e a responsabilidade pela criança entre si.

E como as próprias autoras comentam, o campo dos estudos de parentesco é um lugar apropriado para gerar e resolver esse próximo enigma. Mas enquanto o enigma ainda não tem uma resposta persuasiva, talvez ainda reste alguma eficácia em falarmos do parentesco através da maternidade e da paternidade e ainda conseguirmos falar sobre o gênero de modos não apenas heteronormativos. Talvez devêssemos começar nos perguntando “o que está sendo reproduzido quando uma pessoa reconhece sua parentalidade numa criança?” (STRATHERN, 2011a, p. 246). Nas duas próximas seções deste capítulo tento formular uma resposta para essa pergunta através de duas etnografias diferentes. Na última seção, retorno ao tema da heteronormatividade mais uma vez.

Relações transformadoras

No fim de sua descrição do parentesco djeoromitxi, Nicole Soares propõe que a diferença entre humanos e não-humanos pode igualmente ser expressa por uma relação de sexo oposto, o que indicaria que para avançarmos na compreensão da complexidade dos universos ameríndios “teríamos que insistir na investigação da afinidade [...] como marcad[a] por uma relação de sexo oposto, antes que de mesmo sexo” (2017, p. 540). Se compreendo bem o argumento da autora, ela busca apontar que a relação de afinidade paradigmática não reside apenas na relação entre dois homens que são cunhados, mas nas relações entre homens e mulheres. E é sobre uma série de transformações de substâncias que ela foca em seu texto para explorar a conjunção entre a fabricação de pessoas e metamorfose presentes nas elaborações djeoromitxi sobre as relações de parentesco.

A própria concepção, ou melhor, fabricação de bebês é descrita pela antropóloga como uma série de transformações analógicas de substâncias masculinas e femininas, visíveis e invisíveis operadas através de homens e mulheres. Desse modo, Nicole Soares também mobiliza uma noção de parentalidade já diferenciada internamente pela maternidade e

paternidade, mas o que as diferencia é menos o “ser mulher” e “ser homem” do que o pertencimento a seções patrifiliativas distintas. O que distingue homens e mulheres reside na capacidade das mulheres em “transformar[em] os fluxos de substâncias masculinas” (2017, p. 532), tendo suas próprias origens paternas eclipsadas nos discursos masculinos sobre o parentesco³⁰. Mas essa capacidade só é atestada através da evidência da fabricação de gente de verdade, capaz de se tornar parente dentro do grupo patrifiliativo. Ao mesmo tempo, gente de verdade também contém uma certa medida de diferença que pode transformá-la num afim para outro.

O parentesco djeoromitxi pode assim ser entendido como uma máquina de reescrita constante das mudanças/relações que se sucedem no tempo, que não dilui as diferenças, mas as produz continuamente. A reescrita djeoromitxi teria como elemento fundamental a relação de conjugalidade, pois esta articula a diferença entre grupos (sangues masculinos) para produzir pessoas (peles) semelhantes, bem como se serve da semelhança de fundo entre tais grupos (a conexão feminina) para produzir diferença entre pessoas (mulheres e homens). (SOARES, 2017, pp. 532-3)

Contudo, precisamos tomar cuidado para não pensarmos de modo substantivo o que a autora chama de substância, pois as transformações de substância não indicam a transmutação de um tipo de substância em outro tipo. O que parece acontecer é que as substâncias se transformam umas nas outras, em versões diferentes umas das outras (e, para insistir neste ponto, a autora descreve a diferença como entre versões masculinas e femininas, mas o masculino e o feminino aqui parecem estar ligados, como já disse, ao pertencimento a seções patrifiliativas distintas.

Trata-se menos da ideia de que a identidade, a transmissão ou a partilha de substância implique ou explique a existência de corpos iguais ou semelhantes (o

³⁰ A autora fala frequentemente em *discurso masculino* quando comenta o fato do sangue do pai só se tornar efetivamente sangue do filho no caso de filhos homens. Mas ela não indica se há um discurso feminino sobre a filiação e se esse discurso construiria uma teoria da filiação distinta.

principal atrator do parentesco euro-americano e da sua forma de mestiçagem como “fusão consumitiva”, cf. Kelly 2016), e mais da noção de que corpos iguais ou semelhantes expressem essa convergência por meio de formas objetificadas como “substância”. (SOARES, 2017, p. 533)

Mas é importante retornar para a questão que termina a seção anterior: o que se reproduz quando se atribui uma relação de parentalidade? Para os Djeoromitxi, seguindo a descrição de Nicole Soares, a resposta pode variar no caso de meninas e meninos; pois para as meninas se tornarem mulheres capazes de transformar fluxos de substância masculina, a presença da substância paterna precisa ser eclipsada, tanto a substância de seu pai quanto a substância de seu avô materno que ela “receberia” através do “gozo” feminino de sua mãe — objetificado pela bebida fermentada produzida por sua mãe e utilizada para “lavar” o sangue perinatal.

Disso, decorre a contrapartida masculina. Os meninos não eclipsam as substâncias paternas, eles evidenciam a efetividade da substância de seu pai em produzir pessoas durante o seu nascimento e, ao ocorrer um segundo processo de aparentamento através do consumo do leite materno e da bebida fermentada preparada por sua mãe, ele passa a reter substância materna, isto é, ele se aparenta ao pai da mãe. Eu não poderei discutir muito mais detalhes sobre o parentesco djeoromitxi, mas é interessante notar como a distinção entre paternidade e maternidade, apesar de passar pelo que imaginamos como uma diferença sexual binária entre homens e mulheres, descreve de fato a desconexão e conexão entre duas substâncias paternas marcadas por uma diferença geracional — a substância do pai e a substância do pai da mãe: a diferença sexual pode ser vista como existindo entre “dois homens”, pois é essa diferença entre os homens que as mulheres parecem criar, antes de necessariamente indicarem uma diferença entre mulheres e homens.

Mas redescrever a diferença sexual entre os Djeoromitxi como uma diferença entre dois homens, via as transformações que as mulheres operam nos fluxos de substâncias que circulam entre eles através delas, faz parte de preocupações minhas em explorar os limites dos discursos sobre gênero quando pensados em conjunção com o campo do parentesco. Ainda mais quando, como tentei mostrar anteriormente neste capítulo, o modo como falamos do parentesco já traz consigo uma certa matriz de inteligibilidade de gênero calcada num binarismo sexual. Através do parentesco Djeoromitxi, apresentado aqui de maneira muito rápida e não muito aprofundada, talvez consigamos entrever, mesmo com recursos descritivos vindos de uma matriz discursiva heteronormativa, uma forma não apenas heteronormativa de pensar o gênero. Isso porque, poderíamos propor, a diferença sexual para esse coletivo não é binária, envolvendo pelo menos três termos: dois homens diferenciados e uma mulher capaz de transformar de modo produtivo essa diferença.

Seduzindo parentes

Nesta seção retorno muito brevemente aos Jarawara descritos por Fabiana Maizza (2017b). Mas aqui me volto para o parentesco jarawara e a descrição que a autora propõe de que uma atenção às práticas jarawara de criação de crianças pode questionar a pressuposição de família nuclear e de casal heterossexual presente em discursos euramericanos sobre a parentalidade. Esse questionamento, inclusive, acaba se estendendo sobre a distinção de um domínio masculino e um domínio feminino; sobre esse último ponto já discuti em uma seção anterior deste capítulo. Mesmo não colocando nestes termos, o artigo da autora discute a autoevidência da divisão interna à parentalidade entre maternidade e paternidade. Para isso, Maizza descreve o que ela chama de *multiparentalidade* entre os Jarawara.

O tema da multipaternidade não é uma novidade em descrições etnográficas de coletivos ameríndios das terras baixas. Ou seja, a possibilidade de que uma criança seja feita através da contribuição de substância de mais de um homem é bastante relatada, e entre os próprios Jarawara essa é uma possibilidade reconhecida, apesar das mulheres evitarem falar sobre isso com receio da raiva/ciúmes de seus cônjuges. No entanto, descrever uma forma multiparental de filiação não é algo tão comum. Segundo Fabiana Maizza (2017b, p. 90), a “multiparentalidade não seria exclusivamente masculina, mas teria uma correspondência feminina que é a multimaternidade. Ela se daria como descrito aqui, através da sedução de crianças que não são filhos biológicos das pessoas”.

O argumento que a antropóloga avança gira em torno do fato de que o que estabelece a parentalidade é um ato intencional expresso na prática de “criar uma criança” através de processos de sedução. Criar “remete a um conjunto de ações que incluem o dar banho, alimentar, vestir, pôr na rede para dormir, educar, comprar roupa na cidade” (MAIZZA, 2017b, p. 88). Entre os Jarawara, fazer bebês, uma atividade realizada pelos homens³¹, não é o que parece estabelecer a filiação, mas o “criar” a criança é o que faz pais ou mães. E é a possibilidade de criar através da sedução, prescrita para inúmeros seres do cosmos jarawara — não só os humanos —, que constitui a possibilidade de uma multiparentalidade. Destarte:

O que pode ser sugerido através da etnografia jarawara, é que a fertilidade não está no foco do problema do parentesco: é possível não ter vida sexual e ter filhos; é possível não engravidar e ter filhos; é possível não ser casada/o e ter filhos; é possível criar filhos com um irmão ou com um parente com quem não se tem relações sexuais. Consequentemente, me parece que a feminilidade jarawara não está diretamente associada a fertilidade, ou ao útero, assim como a família não está associada a um casal heterossexual que mantém relações

³¹ Segundo os Jarawara são os homens que “fazem” o bebê através de repetidas atividades sexuais com uma mulher. Esta última não teria um papel ativo na concepção da criança.

sexuais. A mãe jarawara, assim como o pai jarawara são, antes de mais nada, pessoas que convencem, persuadem, diariamente seus próximos que gostam deles e criam assim seus laços de parentesco. A sedução não ocorre apenas entre sexos opostos mas também entre o mesmo sexo – uma mãe e uma filha, por exemplo. O parentesco jarawara nos fala sobre possíveis aberturas para se criar relações, onde o desejo e a vontade são determinantes. Um parentesco, portanto, que não está colocado de antemão pela tríade mãe-pai-filho. (Ibid., p. 91)

Aqui retomamos novamente a discussão sobre o fundo heteronormativo nas descrições sobre parentesco e o modo como o gênero se torna um idioma descritivo. Mas o texto de Fabiana Maizza é exatamente uma tentativa de desarticular o conjunto de associações que, ao colocar a fertilidade no centro dos estudos de parentesco entre povos ameríndios, injeta na descrição um conjunto de noções sobre o que é ser mulher, homem, ter filhos ou se aparentar de alguém. O interesse é, repito, mostrar como um coletivo que centra as relações de parentesco não na fertilidade, mas na intencionalidade e na vontade “de estar juntos”, coloca questões (um tanto difíceis) para as convenções descritivas da própria antropologia.

No momento em que apresentei em uma seção anterior a descrição de Fabiana Maizza sobre a agência feminina, eu me coloquei como um problema a persistência de metáforas como *homens* e *mulheres* em um idioma descritivo que se mantém crítico do caráter autoevidente e apriorístico dessas metáforas. Ali, busquei indicar que isso pode ser um efeito do modo pelo qual os discursos sobre parentesco já estarem investidos numa noção de diferença sexual binária³² assentada na pressuposição da diferença entre capacidades reprodutivas. Mas ao descrever um parentesco onde a fertilidade não é o foco, Maizza devolve para mim o problema de como manter junto meu próprio exercício descritivo:

³² Imaginemos, por um instante, numa descrição mais “convencional” de um parentesco organizado a partir de um Ego filiado a um casal homoafetivo feminino: se lêssemos em um texto antropológico focado nessa forma específica de família a convenção “MB” — irmão da mãe — podemos ter dificuldades em identificar qual irmão de qual das mães de Ego estamos nos referindo.

pois na medida em que ela descreve um parentesco sem aquilo que propus como o que faz persistir o binarismo sexual na discussão sobre o gênero — a reprodução/fertilidade —, ainda sim, homens e mulheres espreitam nos cantos da descrição.

E aqui eu preciso antecipar parte do argumento do próximo capítulo e que se conecta com minha própria ficção descritiva: de que o gênero é o idioma pelo qual os coletivos ameríndios parecem falar sobre a produção de gente de verdade, o jeito apropriado de fazer parentes. No próximo capítulo tentarei desenvolver um pouco mais essa ficção tentando superar — ou, ao menos, problematizar — a ideia de complementaridade sexual (dada pela noção de capacidades reprodutivas distintas e que traz igualmente o debate sobre a hierarquia entre os “sexos”) através da noção de *suplementação* (DERRIDA, 2013³³). As diferenças são produtivas não porque se complementam, mas porque se suplementam, tendo em vista que a complementaridade implica uma forma de totalização diferenciadora: o que se complementa já está englobado por uma relação pressuposta de identidades discretas opositivas. Mas e se homens e mulheres não “existirem” de modo opositivo e exclusivo, mas antes indicarem uma forma produtiva da diferença? Infelizmente, os materiais que pude conhecer sobre os Jarawara não me permitem pensar uma resposta para tal questão, mas é importante reconhecer que através da sedução da descrição etnográfica sobre seu parentesco que tal questão pode se impor sobre mim como algo interessante.

O que se reproduz?

Mas o que acontece quando o parentesco não é traçado a partir de sujeitos ou corpos que parecem objetificar uma matriz heteronormativa (e cisgênera) de inteligibilidade de

³³ Cf. também a noção do dildo como suplemento em PRECIADO, 2014; e a noção do gozo feminino como suplemento do gozo fálico em LACAN, 1985.

gênero? Essa parece ser a questão que propõe Diego Madí Dias (2018) ao falar sobre o modo pelo qual suas interlocutoras guna que se identificam como *omeggid* mobilizam “apelativos na geração de Ego (G0) — especialmente ‘marido’ (*sui*), ‘irmão’ (*sussu*) e ‘irmã’ (*iolo*) — [que] atua[m] na produção social do parentesco ao mesmo tempo em que cria[m] um espaço relacional que atribui àquele que fala uma posição de gênero feminino” (DIAS, 2018, p. 32). O uso estratégico feito pelas *omeggids* tornam as terminologias do parentesco “tecnologias de subjetivação”, como caracteriza o autor, colaborando, deste modo, “para a produção de uma personalidade específica” (Idem).

Omeggid é uma categoria guna que literalmente quer dizer “parece mulher” e se refere a pessoas identificadas no nascimento como sendo do gênero masculino, mas que possuem/desenvolvem um sentimento de pertencimento ao mundo feminino desde muito pequenas. Assumindo uma “identidade de gênero” feminina, elas são reconhecidas por seu grupo de residência e sua comunidade como “mulheres”. Pela descrição que Diego Madí Dias nos oferece, o reconhecimento do gênero das *omeggid* parece não ser problemático para as pessoas “cisgêneras”³⁴ de sua comunidade. E um dos modos pelos quais as *omeggids* fazem seu gênero, segundo Madi, é através da efetuação de um parentesco performativo.

Eu não tenho muita certeza do corte que o antropólogo realiza entre parentesco performativo e parentesco genealógico, mas me parece que o primeiro compreende um conjunto de relações de “solidariedade difusa” que não estão contidas no parentesco genealógico. Este último, acredito, é apresentado através do sistema de terminologias que são utilizadas por *omeggids* e pessoas guna não *omeggids*, enquanto o parentesco

³⁴ O autor não usa esse termo, mas para facilitar minha descrição vou usá-lo. Ao falar das *omeggids*, ele igualmente não fala nelas como sendo transgêneros, indicando que o próprio ativismo *omeggid* busca marcar algumas diferenças com o ativismo trans do mundo dos brancos.

performativo é depurado pelo autor através das estratégias de suas interlocutoras *omeggid* para sustentar sua identificação de gênero feminino através de um campo relacional.

Esse campo relacional, caracterizado por Sheila, uma das interlocutoras de Dias, como um labirinto das paixões, é formado através da relação com namorados e maridos, além da disposição de redes de afeto e mutualidade em torno dos termos irmão (*sussu*) e irmã (*iolo*). A relação das *omeggids* com os namorados e maridos é marcada pela presença de interesse sexual e, no caso dos maridos, existe uma preocupação com apoio mútuo entre a *omeggid* e seu bebê — outro termo utilizado para falar sobre os maridos ou namorados de uma pessoa.

As relações entre as *omeggids* e seus namorados e maridos não se centram na prescrição de fidelidade, na verdade, uma *omeggid* pode acumular vários namorados e suas relações tendem a ser bastante transitórias, já que elas acabam quando o homem se casa com outra mulher. Como relata Dias, “de modo geral, as *omeggids* consideram o abandono como algo bastante presente em seu horizonte de expectativas” (2018, p. 40) e frequentemente afirmam que nasceram para ficarem sozinhas.

A figura do abandono que ronda as relações com namorados e maridos não parece fornecer uma imagem tão significativa quando pensamos nas relações de germanidade performativa — isto é, no uso dos apelativos “irmão” e “irmã” em relações de amizade. De fato, o que o autor contrasta é a diferença de uso desses apelativos nos contextos das germanidades genealógica e performativa. Sendo que é neste ponto da descrição do autor que se torna mais explícito a transformação *omeggid* das terminologias do parentesco em uma tecnologia de subjetivação.

O sistema terminológico guna, segundo Diego Madí Dias, diferencia os termos para irmãos e irmãs a partir do gênero do Ego, ou seja, um homem mobiliza categorias diferentes das mulheres para falar de seus irmãos e irmãs. Quando no contexto das

relações genealógicas, uma *omeggid* mobiliza através do seu discurso os termos utilizados na posição masculina, mas quando falando de relações de amizade com um homem ou uma outra *omeggid* elas “consanguinizam” a relação através de apelativos utilizados pelos Egos femininos (cisgêneros) — *sussu* (irmão) e *iolo* (irmã). Disso o autor conclui que

O fato de as apelações *sussu* e *iolo* não serem empregadas para as relações de consanguinidade nos permite afirmar que a germanidade performativa constitui nesse caso um modelo relacional *sui generis* e sem precedentes no esquema de vínculos consanguíneos em que uma pessoa *omeggid* está implicada. (DIAS, 2018, p. 44)

Assim, as *omeggids* conjugariam “estratégia e estrutura”, já que, apesar de manterem como *sui generis* cada um dos campos relacionais — o do parentesco genealógico e o do parentesco performativo — criam a possibilidade deles se tornarem um a paródia do outro. E é essa conexão não totalizável entre um sistema terminológico de parentesco heterocentrado e cisgênero e o parentesco performativo *omeggid*, que o autor designa como transviado, que ele pode comentar sobre as rupturas que este último opera: “o parentesco transviado corresponde a uma maneira de tecer relações de mutualidade e produzir ‘modos de vida’ a partir do idioma do parentesco, mas sem que haja adesão completa aos ideais de reprodução, monogamia, e transmissão de propriedade” (DIAS, 2018, p. 46).

É bastante instigante o uso da linguagem que fazemos para falar da mobilização de um idioma descritivo, mas enfatizando igualmente a não adesão a ele. Poderíamos distinguir, como faz Dias, entre um parentesco genealógico e um parentesco performativo. Poderíamos reescrever esta diferença como sendo entre uma “perspectiva heteronormativa” e uma “abordagem transviada”, como igualmente faz o antropólogo. Mas o que fazemos não é apenas lançar luz sobre a distinção entre duas posições, mas

também estabelecer os modos pelos quais elas estão relacionadas e é exatamente no modo em que elas se relacionam que podemos apreciar sua diferença.

Este é o ponto que nós, euramericanos herdeiros da cisheteronormatividade, fazemos quando distinguimos entre genealogias maternas e paternas, pois a diferença entre pais e mães reside na maneira em que ambos estão relacionados (diferencialmente) através de uma criança. Mas igualmente fazemos isso quando temos que pensar sobre homens e mulheres, pois o que seriam homens e mulheres se não fossemos capazes de formular a relação que os une diferenciando. Contudo, a imagem não é tão simples, pois essas metáforas participam dos contextos convencionais umas das outras (cf. WAGNER, 2010): a diferença contida por pais e mães se alimenta da diferença entre homens e mulheres, assim como alguém pode manter diferenciados homens e mulheres através da mobilização da diferença entre pais e mães (reais ou potenciais).

Para parafrasear a expressão *omeggid*, nesse “labirinto de metáforas” cada caminho parodia de algum modo o momento em que nos deparamos com um corredor sem saída e a descrição vira um ato de constante retorno — ou, nas palavras de Marilyn Strathern (2011b), de bifurcação. Um parentesco transviado pode enfatizar a elegibilidade das relações — uma pessoa pode escolher uma irmã — ao mesmo tempo que distingue as irmãs escolhidas das “irmãs biológicas” (cf. WESTON, 1991). Mas nesse labirinto a metáfora se perde e a relação de literalidade pode voltar-se contra si: uma irmã biológica pode igualmente passar a ser vista como escolhida, ou um laço eleito ser reconhecido como mais forte que o sangue.

Contudo, já que começamos este capítulo com o lugar da reprodução, resta perguntar-nos o que ainda se reproduz mesmo através de estratégias transviadas, bifurcadoras ou labirínticas? Que conjunto de metáforas atuam de modo tão persistente que nos seduzem a cada esquina textual mesmo que nos protejamos com o uso das aspas? Ao longo do

capítulo tentei apontar alguns desses símbolos sedutores, portanto, acredito que posso concluir com um breve comentário sobre a sedução. Seduzir, um ato ligado à sexualidade, mas não necessariamente orientado para a reprodução, designa a capacidade de desviar alguém do seu caminho — uma forma de captura da vontade dos outros, se pensarmos nos Jarawara; me parece uma interessante metáfora para a descrição antropológica: uma tentativa de seduzir a própria linguagem para tentar pervertê-la (ou “transviadescê-la”) de seus caminhos convencionais.

CAPÍTULO 3

Antiprolegômenos para uma teoria (ameríndia) da diferença sexual **Substância, suplementariedade e gênero**

No começo da década de 1980, Luce Irigaray apostava que pensar sobre a *diferença sexual* poderia ser nossa “salvação”, já que ela a caracteriza como a questão de nossa época. “A diferença sexual”, ela diz, “constituiria o horizonte de mundos mais fecundos que qualquer um conhecido até o momento — pelo menos no Ocidente — e sem reduzir a fecundidade à reprodução dos corpos e da carne” (IRIGARAY, 1993, p. 5). Distante da reprodução de “corpos e carne”, a esperança é que a diferença sexual possa instaurar uma *nova poética* que “admita e implique uma evolução ou uma transformação das formas, das relações da *matéria* e da *forma* e do intervalo *entre* [elas]” (Idem, p. 7, grifos no original).

É estimulante pensar o que seria essa nova poética da diferença sexual. Elaborar a questão em termos de poética reivindica um certo ímpeto criativo que pode nos motivar³⁵ e, porque não, nos fortalecer³⁶ para escapar das inúmeras armadilhas que projetam sobre a diferença sexual efeitos um tanto mortificantes. Basta lembrarmos dos gêneros melancólicos de Judith Butler, ou das fantasias infantis de meninos vienenses do começo do século XX que fizeram uma carreira longa no pensamento de algumas figuras

³⁵ Motivação no sentido wagneriano (cf. WAGNER, 2010).

³⁶ No sentido que Isabelle Stengers e Phillipe Pignarre (2011, p. 130) dão ao termo *empowerment*:

“As técnicas de empoderamento experimentadas por ativistas adeptas da não-violência têm como vocação precisamente a evitação bem-sucedida de misturas inextricáveis de terror e lealdade que tal imperativo é capaz de gerar. Elas têm como objetivo levar aqueles que participam de um coletivo a serem capazes de pensar, de tomar uma posição, de criar juntos aquilo que nenhum deles teria sido capaz de fazer por si mesmos”.

importantes do “nosso” panteão intelectual³⁷. Precisamos de muita imaginação para escaparmos de uma experiência da diferença sexual enquanto trauma ou ferida que nunca se cura e que sempre retorna para nos assombrar, e restituir a ela sua capacidade de ser poesia, isto é, um estilo de criatividade³⁸.

Neste capítulo eu me proponho a considerar a diferença sexual de modo mais direto. E mesmo que me mantenha herdeira de uma trajetória de pensamento que só imagina a diferença sexual como uma diferença entre homens e mulheres, posso ainda me perguntar se essa diferença é *apenas* uma reflexão sobre o que fazem de homens, “homens” e de mulheres, “mulheres”. Talvez possamos aprender que essa diferença faz mais coisas que isso. No entanto, este capítulo talvez tenha um tom mais exploratório e ainda menos conclusivo que os anteriores.

A diferença que importa

Em um artigo sobre os Enawene-Nawe, habitantes do vale do rio Juruema, Mato Grosso, Márcio Silva propõe articular como complementares duas vertentes analíticas das relações de gênero entre os povos ameríndios que comumente são relacionadas como contraditórias. A primeira, focada na distinção entre público e privado, e tomando como esfera valorizada a vida pública, descreve as relações entre masculino e feminino como uma relação hierárquica, de dominação das mulheres pelos homens. A segunda, por sua vez, insiste na convivialidade e no caráter igualitário das relações sociais ameríndias, descrevendo, portanto, as relações entre mulheres e homens como complementares.

Esta comunicação parte da intuição de que essas duas vertentes sobre as relações de gênero nas sociedades ameríndias não são contraditórias, mas em certo

³⁷ Me refiro as discussões de Freud sobre a fantasia infantil de meninos acerca de que a diferença entre “homens” e “mulheres” é uma diferença entre “ter um pênis” ou “não ter um pênis” pois ele teria sido extirpado por alguém (o que originaria o medo da castração).

³⁸ Também no sentido que Roy Wagner (2010) confere à expressão.

sentido complementares. Com base nas classificações nativas de gênero e sexualidade de um povo aruak da Amazônia meridional, os Enawene-Nawe, pretendo defender aqui um ponto de vista que permita a passagem entre essas duas concepções. Procuro argumentar que “masculino” e “feminino” só podem ser adequadamente enfocados no contexto mais amplo de uma interpretação estrutural da proibição do incesto, uma vez que “gênero” e “espécie” (consangüinidade/afinidade) correspondem a sistemas de signos interdependentes nas filosofias sociais ameríndias. Em outras palavras, argumento a favor de uma reflexão sobre a sexualidade sensível à sociabilidade. (SILVA, 2001, p. 43)

Antes de prosseguir com a descrição do autor sobre o masculino e o feminino entre os Enawene-Nawe, vale um comentário sobre o argumento de que uma reflexão sobre a sexualidade precisa estar sensível à sociabilidade. Ao propor que sensibilidade à sociabilidade é levar em conta uma interpretação estrutural da proibição do incesto, o autor parece criar o que distingue seu empreendimento das duas abordagens analíticas que ele busca articular. É como se elas não partissem de uma “perspectiva” sobre a sociabilidade, já que a sociabilidade está encapsulada pela proibição do incesto. Contudo, penso que cada uma dessas abordagens já constrói uma “sociabilidade” de fundo para as relações de gênero. O que me leva a considerar o argumento de Márcio Silva como um argumento que também contém um fundo sobre o qual ele constrói sua teoria da diferença sexual ou a teoria enawene-nawe das relações de gênero. Mas aqui não pretendo me centrar na figura do incesto, e sim na articulação que ela permite entre diferenças de gênero e diferenças de espécie.

Através da descrição de três conjuntos de ritos — ritos de sexualidade, ritos de aliança e ritos de diferença e identidade — Márcio Silva busca compor um sistema de articulações estruturais entre feminino/masculino, consangüinidade/afinidade e identidade/diferença. Quando comenta, por exemplo, os ritos de sexualidade que transformam meninos e

meninas em pessoas passíveis de se casar, ele aponta como os indicadores da diferença e da maturidade entre os gêneros é “feita” no caso dos meninos por um afim mediante uma relação de reciprocidade e, no caso das meninas, por uma consanguínea através de uma relação de mutualidade. Meninos recebem seu estojo peniano de um cunhado em potencial, enquanto as meninas têm seus seios e ventre pintados por uma consanguínea real.

Como procurei descrever, a sexualidade se define como um verdadeiro princípio de ordem social. As vias de acesso à vida adulta para um homem e uma mulher são, no entanto, definidas em sentidos opostos. Tudo se passa como se entre os Enawene-Nawe, a articulação entre as relações de gênero e as relações de espécie aproximasse as categorias de masculinidade e feminilidade às de afinidade e consanguinidade, respectivamente. As tatuagens são produzidas por parentes consanguíneos, outros-da-mesma-espécie (mãe, tia materna, avó, etc.), sob a égide da mutualidade; o adorno peniano é concedido a um homem por parentes afins – por outros-de-espécie-diferente (cunhados) – segundo uma fórmula de reciprocidade. A oposição consanguinidade e afinidade corresponde a um princípio ordenador das esferas pública, doméstica e cósmica da vida social, sempre se manifestando como uma relação entre relações e não uma mera relação entre dois termos: em suma, um sistema de signos no sentido saussuriano da expressão. A oposição de gênero, aqui entendida como aquela derivada da relação entre indivíduos de mesmo sexo e indivíduos de sexo oposto, corresponde a um princípio de mesmo tipo. (SILVA, 2001, p. 50)

Eu gostaria de decompor o argumento do autor sobre estar falando sobre “relações entre relações e não uma relação entre dois termos”, pois é isso que permite o autor concluir que as correspondências entre masculino/feminino e público/privado não são diretas, assim como que a diferença de gênero é derivada de relações de indivíduos de mesmo sexo e de sexo oposto internas à distinção consanguinidade e afinidade. Durante sua descrição dos ritos enawene-nawe, ele tenta mostrar como esses ritos criam associações entre o universo feminino e a consanguinidade e o universo masculino e a afinidade; e a

própria complementaridade e assimetria entre os gêneros é derivada da diferença e da interdependência nos mundos ameríndios entre consanguinidade e afinidade.

Destarte, ao pensar a relação entre masculino e feminino os Enawene-Nawe não estão descrevendo simplesmente a relação entre homens e mulheres, mas falando sobre afins e consanguíneos e modos de relação estabelecidas pela proibição do incesto, o que torna explícito, segundo o autor, “o caráter imediatamente social da sexualidade” para eles. Portanto, o que eles relacionam é antes um conjunto de relações orientadas em torno do tema da identidade e da diferença que unidades discretas exteriores à relação entre elas. Retomarei esse ponto mais adiante, pois Márcio Silva faz uma descrição interessante sobre gênero e genitais a partir do idioma falado entre os Enawene-Nawe. Mas antes há ainda o que falar sobre a relação entre diferenças de gênero e diferenças de espécie.

Como já afirmei, Silva busca mostrar como as diferenças de espécie, dadas pelo idioma da consanguinidade e da afinidade, se sobrepõem à diferença de gênero e também como entre os Enawene-Nawe há uma associação entre homens e afinidade e mulheres e consanguinidade. Contudo, o autor apresenta outro exemplo ameríndio para tentar desacelerar generalizações acerca dessa associação. Ele comenta sobre os Javaé, habitantes da Ilha do Bananal (no Tocantins), que, diferentemente dos Enawene-Nawe, associam a masculinidade à consanguinidade e a feminilidade à afinidade. Mas o exemplo Javaé só é um aviso contra a generalização do modo de articular masculino/feminino e afinidade/consanguinidade, pois a articulação entre essas duas dicotomias seria um esforço comum para os povos ameríndios.

Em resumo, o pensamento ameríndio parece acenar com diferentes possibilidades de combinação dos signos do gênero e da espécie, o que equivale a dizer que não se sustenta qualquer generalização etnográfica que tenha como resultado o congelamento dessa combinação, isto é, a associação *a priori* entre um gênero e uma espécie. (SILVA, 2001, p. 61)

Partindo do pressuposto de que as “distinções sexuais são ferramentas universais para a construção de categorias sexuais, mas [que] isso não implica que as sociedades de todos os lugares dão a elas o mesmo peso” (DESCOLA, 2001, p. 109), Philippe Descola formula um argumento similar ao de Márcio Silva sobre o englobamento das relações de gênero pelas relações moduladas em termos de afinidade e consanguinidade. Em seu texto, ele mostra como a diferença de gênero está subordinada ao esforço Achuar de produzir consanguinidade a partir da afinidade dentro do que ele chama de “nexo endógamo” — uma espécie de grupo doméstico — através da associação dos homens à afinidade e das mulheres à consanguinidade. “As mulheres convertem a afinidade em consanguinidade dentro do nexo e tratam suas plantas como crianças; os homens estão encarregados das relações de afinidade e tratam os seres da floresta como afins [*in-laws*]” (Ibid., 99).

Nas palavras do autor, a diferença sexual aparece entre os Achuar “como uma sobredeterminação — no sentido freudiano clássico — de [...] uma variedade de interações sociais que suas idiossincrasias físicas iniciais abrem para eles” (DESCOLA, 2001, p. 103). Como dito, essas interações sociais são classificadas em ternos de relações de afinidade e consanguinidade, sendo importante ter em mente que essas relações não dizem respeito apenas às relações de parentesco, pois elas estruturam qualquer nível de relacionalidade. Portanto, como afirma Descola:

Os contrastes de gênero são subsumidos sob essa oposição elementar, de tal forma que as mulheres são, em primeiro lugar e acima de tudo, definidas como significantes e operadoras de vínculos consanguíneos, enquanto os homens são percebidos como significantes e operadores de vínculos de afinidade. Sujeitar as categorias de gênero a oposições sociais mais amplas vai muito além das restrições internas do sistema de parentesco, pois os papéis sexuais adquirem sua plena justificação e significado em relação ao tipo de comportamento que

decorre da atribuição preferencial de cada sexo a uma categoria específica de parentesco. (2001, p. 101)

O autor inclusive propõe que atividades são consideradas como masculinas ou femininas por serem pensadas como atividades que envolvem o manejo, respectivamente, de relações entre afins ou entre consanguíneos.

Nesse sentido, a guerra ou a caça são assuntos masculinos, não porque os homens sejam mais fortes ou corajosos do que as mulheres, mas porque essas atividades são concebidas como expressões de relações com afins metafóricos e caem, portanto, sob a jurisdição daqueles cujo negócio é lidar com a afinidade. Por outro lado, o cuidado com a horta ou a criação de filhos são prerrogativas femininas, não tanto porque as mulheres seriam naturalmente predispostas a produzir e administrar a vida, mas porque essas tarefas são adequadas à sua capacidade de lidar com a consanguinidade. (DESCOLA, 2001, pp. 101-2)

No capítulo anterior, eu foquei na relação entre a descrição do parentesco e a descrição das relações de gênero, tentando mostrar como a distinção entre maternidade e paternidade engloba as relações de gênero de tal modo que o binarismo sexual se torna um idioma difícil de escapar quando pensamos sobre gênero, seja entre euramericanos e ameríndios. A distinção entre afinidade e consanguinidade é igualmente traçada a partir de um idioma elaborado pelo parentesco, mas Descola propõe que suponhamos que ao falar sobre afins e consanguíneos, em contextos ameríndios, não estejamos apenas falando do campo do parentesco. Este é o idioma pelo qual qualquer relação no cosmos é pensada. E se qualquer relação é marcada pela diferença de espécie, elas são igualmente inflexionadas em termos de diferença gênero, já que esta última é o modo pelo qual acontecem os processos de manipulação da afinidade e da consanguinidade.

Traçando comparações com etnografias da Melanésia, Philippe Descola (2001), propõe que os coletivos amazônicos são cosmocêntricos e não sociocêntricos, como os coletivos melanésios. Estes últimos investem grande ênfase política e ritual na reprodução da ordem

social humana e na manutenção de identidades sociais marcadas pelo gênero, enquanto populações amazônicas dispõem suas energias em manter a eficácia de suas relações com outros seres do cosmos. Portanto, nesses mundos “o contraste essencial é entre humanos e não-humanos e não entre humanos (masculinos) e humanos (femininos)” (DESCOLA, 2001, p. 108). Não obstante, homens e mulheres continuam a marcar a distinção entre afins e consanguíneos, pois é através deles que a própria distinção entre afins e consanguíneos é enactada³⁹.

Não é muito de meu interesse propor qual conjunto de diferenças tem prioridade seja ontológica, epistemológica ou política entre povos ameríndios. No caso de Philippe Descola a prioridade reside na diferença de espécie — para usar o termo de Márcio Silva que igualmente parece priorizar essa diferença —, mesmo que afirme que o que ele propõe é “que há diferentes tipos de comparação de acordo com a natureza e escala dos objetos sendo comparados” (Ibid., 109). E é através da comparação entre a Melanésia e a Amazônia que Descola nos oferece um argumento interessante sobre a diferença no tratamento do gênero nessas duas áreas etnográficas.

Há razões para acreditar que as ideologias contrastantes das relações de gênero encontradas na Amazônia e na Melanésia resultam de uma diferença mais profunda na conceituação e nos modos de implementação da troca. Em suas palestras sobre o parentesco melanésio, Lévi-Strauss observou que, nessa parte do mundo, a aliança matrimonial parece estar separada da distinção consanguíneos-afins de modo a constituir quase “uma ordem separada”. Em vez de ser usada para circunscrever a esfera e parceiros da troca (como na Amazônia), a distinção entre afins e consanguíneos aparece mais como um

³⁹ Utilizo o neologismo para traduzir o verbo “*to enact*”. Em inglês, “*perform*” e “*enact*” muitas vezes são usados como sinônimos, mas como indica Annemarie Mol (2002), o termo “*perform*” e seus derivados traz consigo uma bagagem bastante pesada, muitas vezes associado a representação ou a desempenho, por isso a preferência por “*enact*” e seus derivados. Esse último termo indica o processo através do qual algo é “trazido à existência”.

resultado da aliança matrimonial, já que é a faculdade de entrar ou não numa troca com primos cruzados que resulta neles serem assimilados quer aos afins ou aos consanguíneos. Agora, essa precedência sociológica do domínio da Troca está diretamente ligada a outra diferença marcante entre a Amazônia e a Melanésia, a possibilidade ou não de substituir pessoas por objetos. Escrevendo sobre os Baruya, Godelier mostrou que essa sociedade das terras altas combina dois princípios distintos de troca: um é baseado em uma equivalência estrita quanto à natureza e à quantidade das entidades trocadas — o modelo do qual é a troca de irmãs dentro da comunidade baruya — enquanto o outro princípio permite uma disparidade na natureza e na quantidade dos itens trocados — a aquisição de esposas através de bens entre os parceiros de troca intertribais. Embora esses princípios coexistam entre os Baruya, Godelier argumenta, eles geralmente são dissociados na Melanésia: ou os únicos substitutos para humanos são outros seres humanos (na troca matrimonial e na guerra, onde a morte deve ser paga por outra morte), ou os humanos são sistematicamente substituídos por não-humanos, em cujo caso as mulheres e os homicídios são compensados por riqueza material. Considero útil essa distinção, na medida em que chama a atenção para o fato de que o princípio da substituição de objetos por pessoas está conspicuamente ausente na Amazônia: preço da noiva [*bridewealth*] é substituída por serviços [*brideservice*] a que os jovens são submetidos durante o período amplamente distribuído de residência uxorilocal; uma morte violenta nunca pode ser paga senão por outra morte violenta. (DESCOLA, 2001, p. 110)

É interessante a proposta de Philippe Descola de que a diferença do tratamento da relação entre os gêneros na Amazônia e na Melanésia deriva de diferenças na conceitualização e nos modos de implementação da troca. Isso me permite retomar para descrição de Márcio Silva sobre as relações de gênero serem relações entre relações e não entre termos; e me perguntar sobre como são relacionadas essas relações, que tipo de operação relacional é mobilizada no ato de relacionar relações. Para Marilyn Strathern (2006) o modo de conceber relações depende do modo pelo qual é concebida a natureza das construções

simbólicas. No mundo euramericano, por exemplo, um símbolo pode se relacionar a outro através de relações de representação ou de transformação.

Por conseguinte, consideramos que uma coisa pode representar outra, como uma expressão cultural se relaciona com aquilo que ela expressa, e uma coisa pode converter-se em outra sob condições apropriadas, como o trabalho concreto em trabalho abstrato. (STRATHERN, 2006, p. 262)

Criando um contraste com os habitantes da ilha de Sabarl, na Melanésia, e apostando que “num mundo em que as relações sociais são objetos das transações das pessoas entre si, ver-se-á que as relações sociais só podem transformar-se em (outras) relações sociais” (Ibid., p. 262), a autora demonstra dúvidas sobre a linguagem que descreve a natureza das construções simbólicas melanésias. Para ela, antes de pensar em símbolos representando ou se transformando em outros, um idioma mais apropriado seria o do “apoio” e o da “complementaridade”.

Os apoios referem-se a identidades diferentes que se amparam mutuamente: “um item estruturando ou posicionando um outro análogo, sem transformá-lo essencialmente”; as relações de complementaridade, entretanto, sublinham “o aspecto opositivo de elementos reunidos em pares e o processo de completar, ou de conduzir ao seu potencial, um dos elementos do par por intermédio do outro”. (STRATHERN, 2006, p. 263)

Essa distinção entre relações de apoio e relações de complementaridade fazem parte do argumento de Descola, mas o autor fala em relações de homossustituição e relações de heterossustituição, identificando que este último tipo de substituição — isto é, a possibilidade de artefatos e não-humanos poderem substituir pessoas ou partes de pessoas — estaria ausente entre povos da Amazônia. Eu não pretendo questionar essa proposição do antropólogo francês. Antes meu interesse é imaginar, através da linguagem da relacionalidade, como uma relação é instanciada. Particularmente que tipo de relação estamos falando quando falamos em “relações de gênero” e “relações de espécie” e da

relação entre essas duas diferenças? O objetivo que tenho em mente é escapar de uma caracterização baseada na *lógica do complemento* — tema que retomarei na próxima seção — já que me parece que nos mundos ameríndios descritos como perspectivistas, uma perspectiva não complementa outra, já que algo nunca é a mesma coisa a partir de duas perspectivas diferentes. Sem um mundo de referencialidade externo e dado, a lógica do complemento falha, portanto, a relação entre homens/mulheres, afins/consanguíneos, humanos/não-humanos talvez tenha de ser imaginada de outra forma. Do mesmo modo, a diferença de gênero e a diferença de espécie não precisam ser descritas como complementares, como se o gênero fosse a forma reduzida de um idioma mais amplo da diferença de espécie.

Esse modo perspectivista de relacionar relações que escapa à lógica do complemento é comentado de maneira breve por Márcio Silva quando ele conclui que para os Enawene-Nawe “o órgão *genital* de um gênero é o órgão *sexual* do outro” (2001, p. 63). Tal afirmação é elaborada a partir de uma descrição dos modos pelos quais seus interlocutores falam do “dimorfismo sexual”. Segundo o autor, eles marcam a diferença entre os sexos através de dois termos: *ena* (homem) e *wiro* (mulheres). Já os vocábulos *akositi* e *talasiti* designam vagina e pênis, respectivamente. Os Enawene-Nawe igualmente dispõem de sufixos nominais de gênero, *-re* (masculino) e *-lo* (feminino), que conjugados com determinados termos os genderiza. Mas o que é interessante é a conjunção desses sufixos nominais com as palavras para designar os órgãos genitais, formando termos para se falar sobre homens e mulheres sexualmente ativos:

Com a associação dos sufixos de gênero aos vocábulos que designam os órgãos genitais, os Enawene-nawe produzem duas outras categorias, *akosita-re* e *talasita-lo*, para designar os homens e as mulheres sexualmente ativos, respectivamente. Uma análise morfológica desses vocábulos permite as seguintes traduções literais:

akosita-re = “vagina + sufixo do gênero masculino”;

talasita-lo = “pênis + sufixo do gênero feminino”.

Desse modo, os Enawene-Nawe parecem corroborar uma perspectiva da sexualidade como um sistema de signos (de relações) e não como uma oposição entre atributos substantivos. Além disso, as categorias do gênero definem um sistema que articula duas oposições assimétricas (termo e relação) e inversas (segundo o sexo) onde os *ena* (“homens”) estão para as *talasita-lo* (“mulheres-para-os-homens”) assim como as *wiro* (“mulheres”) estão para os *akosita-re* (“homens-para-as-mulheres”). (SILVA, 2001, p. 63)

Dessa maneira, poderíamos imaginar que a diferença sexual reside numa forma específica de relação onde a diferença articula, como diz o autor, duas oposições assimétricas e inversas, pois o que faz o gênero de um é, como Silva aponta, o órgão sexual (ativado?) do outro. E dessa forma, homens e mulheres não são complementos uns dos outros, mas formas de apreensão de uma diferença entre diferenças.

A lógica do complemento

Para tentar formular um idioma que passe por outros termos além dos criados no interior da lógica do complemento, eu me volto para um autor — Jacques Derrida — que oporá ao complemento o suplemento, mostrando como o primeiro está ligado à metafísica ocidental e suas oposições binárias subsumidas sob os signos da identidade e da presença. Contudo, antes de discutir o *suplemento* de Derrida, gostaria de apresentar uma pequena derivação oriunda do trabalho de Paul Preciado (2014).

Quando propõe a anterioridade do dildo em relação ao pênis, Preciado faz uso de uma “pirueta macabra que a metafísica havia guardado para nós” (2014, p. 82) através da noção de suplemento — de *perigoso suplemento* — que Jacques Derrida identifica no tratamento de Rousseau da oposição entre Natureza e Cultura. Para o filósofo espanhol,

o dildo não imita um pênis, mesmo que ele o substitua. Mas a substituição deve ser entendida como um processo pelo qual “o dildo, aparentemente uma representação de plástico de um órgão natural, produz retroativamente o pênis original” (PRECIADO, 2014, p. 82). É através do jogo entre ausência e presença que o dildo opera como um perigoso suplemento. Ele é o que supre uma ausência pela presença, mas ao mesmo tempo revela na presença a ausência de algo. É esse duplo movimento que o conceito de *suplemento* faz funcionar para Jacques Derrida.

Pois o conceito de suplemento [...] abriga nele duas significações cuja coabitação é tão estranha quanto necessária. O suplemento acrescenta-se, é um excesso, uma plenitude enriquecendo uma outra plenitude, a *culminação* da presença. Ele cumula e acumula a presença [...].

Mas o suplemento supre. Ele não se acrescenta senão para substituir. Intervém ou se insinua *em-lugar-de*; se ele colma, é como se cumula um vazio. Se ele representa e faz imagem, é pela falta anterior de uma presença. Suplente e vicário, o suplemento é um adjunto, uma instância que *substitui*. (2013, pp. 177-8)

Resumindo, Derrida ainda diz que “sua função comum reconhece-se em que: acrescentando-se ou substituindo-se o suplemento é *exterior*, fora da positividade à qual se ajunta, estranho ao que, para ser por ele substituído, deve ser distinto dele” (2013, p. 178). Destarte, o suplemento se diferencia do complemento, na medida em que o suplemento é uma “adição exterior”, enquanto o complemento implica um processo de adição que visa tornar algo íntegro, inteiro. Como Silviano Santiago comenta,

Ao *complemento* Derrida opõe o *suplemento*. A um *outro*, ausente e exterior, que venha se acrescentar a um *mesmo* pleno, original e presente, ele propõe um *outro* que já é sempre um *mesmo* diferido, que se inscreve em sua *margem*; *outro* suplementar que, anterior às oposições clássicas, se dá como *différance*

[diferência], sendo mesmo impensável diante das dicotomias inerentes à lógica do complemento. (1976, p. 14, grifos do autor)

Assim, é preciso compreender que o conceito de suplemento, ou a lógica da suplementação, fornece uma alternativa às lógicas da identidade e da propriedade. Ele é o modo pelo qual se abre a possibilidade de um campo de diferença que continua a se diferir, sem ser capturado pelos pressupostos da metafísica da presença, que apresentam o ser como fundamentalmente orientado por uma relação de identidade a si mesmo. Portanto, podemos compreender a lógica do complemento a partir da relação entre identidades que se adicionam de tal modo a formar uma completude, mas cada uma das identidades já é uma completude que só se apresenta enquanto incompleta no processo de complementação. Homens e mulheres são completos na relação de identidade a si mesmos, mas pode-se compreendê-los como complementares, já que na relação entre eles vemos que o que falta a um, pode ser fornecido pelo outro.

Quando concebemos a diferença sexual em termos de uma diferença anátomo-fisiológica entre dois corpos distintos, estamos fazendo uso da lógica do complemento ao dizer que o encontro entre o masculino e feminino produz uma totalidade que é evidenciada por sua vez pela complementaridade e eficácia reprodutiva. É como se homens e mulheres se adicionassem para produzir uma nova totalidade. Mesmo que em mundos ameríndios, a concepção seja frequentemente descrita como um ato assimétrico, não necessariamente complementar entre homens e mulheres, a ideia de que as relações de gênero expressam uma lógica de complementaridade é ainda bastante persuasiva. Homens e mulheres continuam a ser complementares, mesmo que o que eles complementam não esteja no campo de suas anátomo-fisiologias. Eles se complementam “socialmente” através de suas capacidades.

No entanto, quando pensamos em descrição sobre o perspectivismo ameríndio podemos ser levados a pensar nos limites da lógica do complemento para as descrições etnográficas

desses povos. Se imaginarmos a caça yudjá de porcos podemos vislumbrar que duas perspectivas não se complementam, pois se da perspectiva dos Yudjá a caça de porcos é caça, da perspectiva dos porcos é guerra, se um dos “lados” se tornar o complemento da realidade perspectiva do outro, isso indicaria que sua perspectiva foi capturada (LIMA, 1996). Uma perspectiva não complementa a outra, elas diferem mutuamente numa tentativa de englobamento, ou captura, da outra. Ou seja, elas parecem estar mais próximas da lógica do suplemento, pois é isso que o suplemento afirma: “quem se afeta a si mesmo de uma outra presença, *altera-se* a si mesmo” (DERRIDA, 2013, p. 188).

“Ocasionar a mudança: em qualquer sentido que seja entendida esta expressão descreve bem o recurso ao suplemento” (Ibid., p. 189). A lógica da suplementação afirma, portanto, que aquilo que “não mais é diferido é também absolutamente diferido” (Idem); talvez seja isso que Tania Stolze Lima indica quando diz que “se uma tal perspectiva (necessariamente assimétrica) significa o centro enquanto perspectiva, ela engendra a errância do centro” (2013, p. 256). A errância do ponto de vista aparece, segundo Lima, como uma troca de perspectiva — “cada uma oferecendo-se como um entre-dois” (Idem). E é exatamente pelo caráter de entre-dois de toda perspectiva que o idioma da transformação seja mais importante que o da oposição para se compreendê-la. Uma perspectiva é potencialmente uma outra perspectiva, já que ela já é sempre duas: uma suplementa a outra. E essa capacidade de “ocasionar a mudança” contida pelo suplemento é igualmente o que o torna perigoso ou ameaçador, mesmo que ele seja “também a primeira e mais segura proteção: contra esta própria ameaça” (DERRIDA, 2013, p. 190).

Não obstante ainda precisamos retornar à diferença sexual e à possibilidade de articulá-la à lógica do suplemento. Quando comenta a descrição de Els Lagrou sobre os Kaxinawá, Tânia Stolze Lima diz que para eles

[...] “Uma coisa está se transformando na outra”. Assim, o milho vira caçuma (um produto feminino), que vira sêmen, que vira o esqueleto de um bebê; se esse

bebê for um menino, ele produzirá caça, que se transformará em sangue menstrual, que se transformará em pele de um novo bebê. Quer dizer, uma pessoa é masculina ou feminina, mas a sua pele é feminina, o seu esqueleto é masculino. Existe, assim, um dinamismo tal que o feminino está destinado a se transformar em masculino, e este em seu oposto, ou seja, nesse sistema [...], a noção de transformação é ainda mais importante que a de oposição, e o dualismo kaxinawá remete a uma teoria ontológica mais do que, simplesmente, a um esquema de classificação. (2013, p. 233)

Se conseguirmos reter que uma teoria ameríndia da diferença sexual expressa uma ontologia da diferença calcada na noção de transformação, poderíamos imaginar por contraste que modos convencionais de pensar a diferença sexual euramericana a transforma num esquema classificatório. Que o gênero se torna uma categoria diagnóstica e inventa o sexo como uma classificador e opositor de homens e mulheres não é uma surpresa para nós (PRECIADO, 2018; FOUCAULT, 2013; HARAWAY, 2004). Mas podemos manter como uma pergunta a possibilidade de pensar um modo de descrever a diferença sexual euramericana como também assentada na lógica do suplemento. Talvez a proposta contrassexual de Paul Preciado nos ofereça uma descrição próxima disso. No entanto, o interesse aqui é em como o conceito de *suplemento* de Derrida nos permite escapar de descrições das relações de diferença como relações de complementaridade.

Na próxima seção, me volto para descrições sobre transformações de substância que me parecem permitir elaborar a diferença sexual ameríndia a partir de práticas de suplementação. Dessa forma, o que diferiria homens e mulheres seria sua capacidade de diferir diferenças entre si (ou entre-dois). Mas não só homens e mulheres (humanos) são suplementos uns dos outros, pois a suplementação também pode ocorrer entre humanos e não-humanos, dessa forma poderíamos dizer que os discursos genderizados refletem também sobre formas produtivas e adequadas da diferença entre povos ameríndios.

Diferenciando fluxos

Através de seu contato com inúmeras etnografias sobre povos amazônicos, Luisa Elvira Belaunde (2005) propõe que é importante levar em conta que o fato de mulheres poderem reproduzir os homens não é autoevidente. Pelo contrário, segundo ela, do ponto de vista ameríndio, seria mais fácil conceber que homens reproduziriam homens e mulheres reproduziriam outras mulheres, ou seja, que cada gênero reproduz a si mesmo. Esse modo de conceituar a aquisição de gênero é chamado pela autora de *reprodução paralela*.

Na minha opinião, para visualizar e captar a dinâmica das relações de gênero entre os povos amazônicos, é necessário ter em mente que a reprodução paralela ocupa um espaço importante em seu pensamento e prática. De um ponto de vista, homens e mulheres são dois tipos diferentes de seres humanos e levam vidas paralelas, cada uma reproduzindo a si mesmo, produzindo alimentos e artefatos e gerenciando conhecimento próprios. De outro ponto de vista, homens e mulheres são o mesmo ser humano e se reproduzem cruzando-se, a cada qual contribuindo com sua comida, seus artefatos e seus conhecimentos para a geração de uma vida em comum. Cada pessoa constrói significados e toma suas próprias decisões com base em referências culturais, na medida em que ele é um sujeito em um mundo intersubjetivo e experiencial, em que ser mulher e ser homem são padrões de ação, identidade e alteridade, tanto em âmbito pessoal quanto coletiva. (BELAUNDE, 2005, p. 17-8)

Assim, aliada à reprodução paralela operariam igualmente processos de reprodução cruzada. De acordo com Belaunde, para se compreender a corporalidade amazônica é importante tomar consciência do jogo entre esses dois modos de se reproduzir: o que implica em diferenciar as capacidades femininas das masculinas. Inspirada no trabalho de Cecília McCallum (2001) sobre os Kaxinawa — ou Huni-Kuin, como eles se autodesignam —, a autora concebe os gêneros como duas modalidades de agência distintas, ou melhor, num idioma mais próximo dos Kaxinawa, o gênero é “conhecimento feito corpo”. Devido à existência de modalidades de agências encorporadas, a própria

socialidade kaxinawa se torna genderizada: podemos descrever duas socialidades simultaneamente paralelas e que se cruzam⁴⁰.

Em sua própria etnografia sobre os Airo-Pai, habitantes da Amazônia peruana, Luísa Elvira Belaunde (1994) faz uma descrição interessante sobre o paralelismo do gênero⁴¹ ao comentar sobre as metáforas de seus interlocutores para falar sobre homens e mulheres. Na verdade, a descrição que ela nos oferece é um comentário airo-pai sobre a perspectiva que os mortos têm dos vivos. A Gente-Verde [*unripe-people*] — *jěña-pai* — compreende um conjunto de seres que vivem na camada do cosmos logo acima das nuvens e do “caminho do sol” chamada *matěmo*. Eles são criaturas que possuem juventude eterna, tendo a aparência de jovens bonitos com o mesmo rosto, forma e tamanho. Igualmente habitam um mundo como o mundo dos vivos, mas livre de doenças, sofrimento, trabalho, etc.

Através da perspectiva da Gente-Verde, os vivos são vistos como duas espécies distintas de aves de acordo com o gênero. Os homens são vistos como japus e as mulheres, como papagaios. Segundo a autora, tal associação reside principalmente numa analogia com os hábitos de nidificação dessas espécies de pássaros e as capacidades masculinas e femininas dos humanos.

Os Airo-Pai explicam espontaneamente que a Gente Verde chama os homens viventes de “jovens japus”, pois homens e japus “tecem lindos ninhos para criar a sua prole”. Mulheres são chamadas “jovens papagaios”, pois mulheres e papagaios “procriam em ninhos no interior de buracos em árvores feitos pelo pica-pau”. (BELAUNDE, 1994, p. 98)

Mas essas não são as únicas associações elaboradas pelos Airo-Pai. Eles igualmente tecem comentários sobre a similaridade dos hábitos alimentares e as formas de proteção

⁴⁰ Cf. McCallum (1998a; 1998b; 1999).

⁴¹ Aqui focarei num artigo publicado pela autora sobre o tema, mas ela igualmente comenta os mesmos materiais em Belaunde (1992, capítulo 3, seção 2) e (2005, pp. 140-58).

entre homens/mulheres e japus/papagaios. Os bicos dos japus são pontiagudos, como as lanças que os homens usam na caça, além de que para se protegerem de predadores, eles fazem seus ninhos próximos a vespairos; agenciando as vespas como protetoras, do mesmo modo que os xamãs — homens — são acompanhados dos “seres-vespas” que os protegem em suas viagens. Já as mulheres, como os papagaios, se alimentam de grãos, como o milho, através de sua forma triturada: os bicos dos papagaios são muito bem adaptados para moer seu alimento, do mesmo modo as mulheres detêm moinhos para processar os grãos. O modo pelo qual os papagaios protegem sua prole é um outro ponto de similaridade com as mulheres: eles/elas mantêm uma vigilância constante sobre os filhos.

O que é impressionante na perspectiva da Gente-Verde é o caráter andrógino da reprodução paralela. Mesmo que a distinção entre japus e papagaios corra paralela a distinção homens e mulheres, a Gente-Verde não estabelece uma diferenciação interna à cada espécie de ave em termos de gênero. É como se a reprodução de japus e papagaios, isto é, de humanos, fosse sempre de mesmo gênero. De acordo com Belaunde (1994, pp. 102-3), a “reprodução do mesmo gênero contida no simbolismo das aves poderia, assim, ser entendida como uma forma de pensar através de uma parentalidade nas margens da afinidade e do casamento”; tendo em vista que a Gente-Verde vive uma vida sem afinidade, eles parecem igualmente estar “alheios à realidade da reprodução cruzada e à união dos gêneros no casamento” (Ibid., p. 102).

Contudo, da perspectiva dos vivos a diferença sexual existe como uma questão, ainda mais quando a reprodução paralela permanece como uma realidade. Mas o que instancia a diferença entre homens e mulheres? Parece, se seguirmos Luísa Elvira Belaunde (2005), que são os diferentes modos de lidar com os fluxos (de transformação) de substância — *sangue*.

Evidência etnográfica abundante demonstra que, entre uma diversidade de grupos culturais, o sangue é concebido como um fluido que corporifica e atribui gênero às pessoas, ao pensamento e à força, transportando conhecimento a todas as partes do corpo. O sangue opera tanto dentro do corpo de uma pessoa quanto fora dele. O sangue vertido pelas pessoas tem um efeito transformador sobre a experiência vivida e abre as cortinas da comunicação e da percepção que geralmente separam a experiência cotidiana da experiência de outros tempos-espacos cosmológicos. (BELAUNDE, 2006, pp, 207-8)

É através do derramamento do sangue, que homens e mulheres se diferenciam. Segundo Belaunde, comentando sobre os Airo-Pai, após o nascimento de uma menina, sua avó materna performa uma “operação” em seus órgãos genitais, retirando a pele da borda de sua lábia menor, causando sangramento. Sem o sangramento, os Airo-Pai dizem que uma menina ficará *ëmëje paiye* — “parece homem” —, da mesma forma que um homem pode “parecer mulher” se ele apresentar sinais ou cheiro do próprio sangue ou do sangue de outras pessoas. Desse modo, o sangue diferencia os gêneros, mas não definitivamente, já que antes de ser substância substantiva, o sangue é uma relação. “O sangue é uma relação que tanto une quanto divide os seres humanos em homens e mulheres” (BELAUNDE, 2006, p. 2010).

É interessante pensar como o derramamento de sangue está intimamente ligado à fertilidade, indicando que é através do fluxo de substância que a reprodução se torna viável. Igualmente é notável que, apesar dos homens poderem verter sangue — “menstruar” —, o sangramento é convencionalmente um atributo feminino. Já que o sangue é igualmente um “princípio de comunicação”, as mulheres acabam se tornando mais suscetíveis a agências outras do cosmos ameríndio. Mas um ponto que penso que Luísa Elvira Belaunde não elabora é como essa “abertura” sanguínea das mulheres, não só as colocam num lugar de perigo, mas igualmente as torna essenciais nos processos de transformação de substância. É através dos corpos das mulheres que as substâncias

masculinas são objetificadas, isto é, ganham uma forma apropriada. Este parece ser, por exemplo, o argumento de Nicole Soares (2017) quando fala sobre as cadeias de analogias e transformações de substâncias entre os Djeoromitxi e o papel das mulheres na transformação/diferenciação de dois fluxos de substância masculina.

Aqui podemos repensar a relação entre as diferenças de espécie e as diferenças de gênero tendo em vista igualmente a reprodução paralela do gênero (sem afinidade) e a sua reprodução cruzada (através da afinidade). Poderíamos dizer que o avizinhamento desses dois conjuntos de diferença se dá pelo fato de ambos, de alguma forma, elaborarem sobre o tema da troca de substâncias. Ambos os idiomas permitem que sejam traçados os fluxos das substâncias e os modos pelos quais estes fluxos são produtivos, isto é, produzem determinados efeitos. Eles igualmente possibilitam que se comente sobre formas improdutivas de transformação de substância como no caso do incesto ou de relações com seres não-humanos. É como se para uma diferença (de espécie) se manter produtiva — isto é, ainda diferenciadora — outra diferença (de gênero) produtiva precisa ser estabelecida: diferenças geram novas diferenças. Na seção seguinte, apresento um exemplo em que há um encontro entre diferenças, mas a diferença ali não é tornada produtiva, isto é, ela não permite que novas diferenças sejam produzidas.

Mulheres-por-engano, ou sobre como não fazer bebês de modo certo

Um artigo de Orlando Calheiros (2015) nos apresenta uma concepção do desejo elaborada a partir de sua etnografia entre os Aikewara, habitantes do estado do Pará, que parece elaborar uma versão do argumento sobre a lógica da suplementação. Segundo ele, o desejo se instaura como uma espécie de topologia que ao criar um sentido de movimento entre um ser desejante e um ser desejado, os diferencia através de sua conexão. O desejo

igualmente promove uma disjunção e uma síntese entre os seres vivos. E é sobre o desejo dos seres vivos e suas diferenças que Calheiros se volta em seu texto.

Para os Aikewara, todo ser vivo possui um caminho próprio marcado por um modo específico de desejar e agenciar o desejo de outros. Humanos seriam aqueles que seguem o caminho de humanos, isto é, se comportam e desejam como os humanos desejam. Da mesma forma, a diferença entre homens e mulheres se daria pelo movimento sobre um caminho próprio a homens e mulheres.

Homens (*akuma'é*) e mulheres (*kusó*) são aqueles que caminham enquanto tais, que percorrem o caminho próprio desse tipo de corpo. E isso, entre outras coisas, pressupõe uma modulação adequada do seu desejo. Destarte, o próprio do corpo masculino seria o desejo pela carne das mulheres, o próprio do feminino, o desejo pela carne dos homens [...]. (CALHEIROS, 2015, pp. 497-8)

Mas se a diferença sexual se instala através da caminhada própria de um homem e uma mulher, o que acontece quando, digamos, um homem não percorre o caminho dos homens e passa a seguir como uma mulher? Para imaginar isso, temos que ter em mente que os Aikewara não concebem uma teoria que fixa em certos corpos determinado desejo ou caminho, sendo que nada mais que a vontade de alguém se torna o fator determinante na escolha de seu caminho. “É mister notar que a despeito dos corpos serem “acostumados” a desejar e, portanto, a se movimentar conforme um certo padrão ainda nos primeiros momentos de sua existência, nada além de sua própria vontade os impede de se desviar desse caminho” (CALHEIROS, 2015, p. 498). Para falar sobre homens que seguem por caminhos femininos, Orlando Calheiros nos apresenta um interessante mito.

O mito conta a história de uma personagem identificada apenas como *ga'ipymonó'monó-tara* — literalmente, “aquele-que-dá-demasiadamente-o-ânus”. *Ga'ipymonó'monó-tara* era o que os Aikewara chamam de *kusó'angaw* — termo de Calheiros traduz como

*mulher-por-engano*⁴² —, uma pessoa-nascida-com-pênis que crescera como mulher e, por conseguinte, mantinha relações apenas com homens, principalmente classificados como irmãos, possivelmente sendo primos paralelos.

Sucedeu-se que essa mulher-por-engano, de tanto fazer sexo com outros — “seu ânus era verdadeiramente insaciável”, “sua fome não acabava”, diz o mito —, terminou engravidando de um de seus amantes. Uma gestação anormal, contam, pois a despeito de se parecer tanto com uma mulher — semelhança que aumentava conforme tomava outros como amantes —, *ga 'ipymonó 'monó-tara* era imperfeita, seu útero não era como o das outras — sim, ele/ela tinha um e era “imprestável” (*eká-ikatie 'yme*) — era verdadeiramente incapaz de “entregar uma pele verdadeira” aos influxos de seus amantes. O ponto, parece-me, é fundamental. Não que fosse incapaz de engravidar ou entregar ao feto um corpo propriamente humano, como ocorre nos casos de amores abomináveis (entre irmãos, entre humanos e animais), o seu impedimento era outro, era incapaz de imbuí-lo na diferença necessária, de aquecê-lo ao ponto de dobrá-lo: ele era incapaz de torná-lo diferente de seu pai. (CALHEIROS, 2015, p. 495)

Segundo o mito o que gera o desfecho trágico do *ga 'ipymonó 'monó-tara* — sua morte — é o fato dela ser incapaz de criar um corpo propriamente humano para o feto feito através das relações com seus amantes. Parece que a diferença que existe entre ela e seus amantes não é o suficiente para ser produtiva, isto é, gerar novas diferenças. Poderíamos dizer inclusive que se a diferença de gênero não é suficientemente diferenciadora, o mito parece enfatizar isso quando informa também que os homens com quem ela mantinha relações sexuais eram seus primos paralelos — outra diferença insuficientemente produtiva.

⁴² Não me ficou claro o motivo pelo qual o autor adotou a tradução “mulher-por-engano” — talvez seja a forma que seus interlocutores usam em português. Segundo ele, a tradução literal do termo *kusó 'angaw* seria “mulher-simulacro”, mas numa nota (nota 14, p. 502) ele indica que tem tentado escapar das associações platônicas criadas pela tradução de *angaw* como “simulacro”. Segundo ele, recentemente tem preferido traduções como “efeito” e “fantasma”, em acepções estóicas desses termos.

Mas é igualmente interessante notar uma certa teoria ameríndia sobre a “mudança de sexo”, a capacidade transformativa dos corpos. Ao formularem que um ser vivo é marcado por um modo específico de desejar e que o desejo cria uma separação através de uma conexão, os Aikewara comentam que ao serem desejadas por homens, isto é, ao serem desejadas como mulheres pelos homens, as *kusó-angaw* passam por processos corporais que as levam a crescer seus seios, seu ânus se alarga como as vaginas se alargam para a penetração, seus órgãos genitais (pênis e testículos) diminuem, podendo inclusive, com o tempo, se tornarem vaginas e desenvolverem úteros, mesmo que sejam úteros incapazes de (re)produzir parentes.

Mas igualmente os homens se transformam ao desejarem as *kusó-angaw* como mulheres, e serem desejados por elas como homens.

Diz-se que ali, no sexo, a *kusó-angaw* é verdadeiramente uma mulher para eles, e isso os tornam — coloquemos assim, na falta de uma palavra mais adequada — mais masculinos. Em outras palavras, esses rapazes maduram propriamente como homens na medida em que tomam os *kusó-angaw* como mulheres. De fato, alguns dizem que tais relações são ainda mais adequadas para o “caminho dos homens”, pois o sexo anal — prática repudiada pela ampla maioria das mulheres aikewara — é visto como uma espécie de desafio para o pênis, um desafio maior do que a vagina, contribuindo, assim, para sua melhor formação, tornando-o maior, mais grosso, tornando a ereção masculina mais duradoura e rígida. Tornando-os, em suma, mais homens, tornando-os mais *awaeté* — e aqui, friso, estou reproduzindo o entendimento nativo. (CALHEIROS, 2015, p. 500)

Eu não pretendo retomar as discussões que Orlando Calheiros faz sobre a cosmogonia aikewara e o modo como os mitos falam do surgimento das diferenças extensivas entre os vivos (cf. também CALHEIROS, 2014), mas o que o comentário dele sobre a relação entre os “homens-de-verdade” e as “mulheres-por-engano” indica é uma semelhança com os mitos que apontam que o desejo é igualmente o que marcaria a

diferença e aquilo que estabelece o que permite os “corpos se tornar[em] replicáveis em larga escala” (Ibid., p. 491). Como conclusão, o antropólogo diz que:

Como nos mitos, o desejo opera um corte, um corte que antecede, inclusive, o movimento, o sexo. Explico: um dos axiomas fundamentais da filosofia aikewara — e, desconfio, de outros povos indígenas — é que o desejo é algo que se sente por outro, por algo que lhe é diferente: se desejo algo, esse algo não pode ser “eu”, ou algo próximo de mim. A diferenciação, a disjunção inclusiva que se observa no sexo, no fundo, é apenas uma manifestação observável de um processo anterior ainda mais profundo, o sentido do desejo. (CALHEIROS, 2015, p. 500)

Eu teria cautela em propor que essa concepção de desejo aikewara — ou ameríndia — seja uma concepção singular, na medida em que imagino que podemos igualmente formular o desejo em termos muito parecidos (cf. DELEUZE & GUATTARI, 2010; LACAN, 2016; BETTCHER, 2014, entre outros). Contudo, podemos apontar, como o faz Calheiros de modo rápido, que a diferenciação que o desejo opera tem tonalidades perspectivas: aquele que é desejado por um outro, deseja uma outra forma do outro não contida pelo seu desejo, ou seja, a diferença que o desejo criaria de uma perspectiva não é a mesma diferença objetificada a partir de outra perspectiva. Isso novamente ressoa a lógica do suplemento e pode nos levar a perguntar sobre esse jogo diferencial entre desejos/perspectivas na relação entre os homens-de-verdade e as mulheres-por-engano. Essa é uma pergunta que, infelizmente, não tenho como formular uma resposta, mas imagino que a resposta talvez passe por uma consideração do modo como essa diferença se articula à diferença dos homens-de-verdades e das mulheres-por-engano na sua relação com as “mulheres-de-verdade”.

Um sexo que já não é o mesmo

Foi mais ou menos na mesma época que Luce Irigaray propôs a importância de se refletir sobre a diferença sexual que outra autora, Teresa de Lauretis, argumentou acerca da necessidade de abandonarmos as ideias sobre diferença sexual para podermos pensar de modo sério sobre o gênero.

Nós precisamos de uma noção de gênero que não esteja vinculada à diferença sexual como sendo virtualmente confinada a ela e de tal modo que, por um lado, gênero é visto como derivado de modo não problemático da diferença sexual enquanto, por outro, gênero é subsumido pelas diferenças sexuais como um efeito de linguagem, ou como puro imaginário — não tendo nenhuma relação com o real. Esse vínculo, esta contenção mútua de gênero e diferença(s) sexual(is), precisa ser desemaranhado e desconstruído. (LAURETIS, 1987, p. 2)

Durante algum tempo, a citação acima expressava de modo muito certo os incômodos que eu tinha com a relação íntima entre a noção de gênero e a noção de diferença sexual. Para mim, esta intimidade fazia com que nossa imaginação só fosse capaz de pensar as relações de gênero quando houvesse uma demarcação entre homens e mulheres. Mas o que já havia se instalado na minha imaginação de maneira insidiosa era que a diferença sexual era autoevidentemente uma diferença entre homens e mulheres. A primeira vez que me pareceu possível imaginar a diferença sexual como aquilo que não apenas diz respeito a homens e mulheres foi quando entrei em contato com um questionamento de Judith Butler (1993) acerca da inexistência de discussões sobre processos de diferenciação sexual, por exemplo, em casais de mesmo sexo.

Como pensar a diferenciação sexual entre pessoas que não se diferenciam (ou não são diferenciadas) em termos de sexo ou gênero? O que parece soar estranho em tal pergunta é a relação que imaginamos entre o “sexo” e o adjetivo “sexual”. Talvez há ainda um trabalho a ser feito para diferenciar o sexual de sua filiação ao termo sexo, tendo em mente

seu caráter arbitrário. “O sexo é [...] o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres” (FOUCAULT, 2013, p. 169). No entanto, afirmar a arbitrariedade do “sexo” não nos faz desvencilharmos dele.

Existe uma pista sobre como separar o “sexual” do “sexo” na proposta de constituição de uma *ontologia do sexual* elaborada por Patrice Maniglier (2009), como apresentei na introdução desta dissertação. Se pensarmos o sexual como um idioma para a possibilidade de conexões múltiplas, a ligação dele com o sexo pode ser possível, mas é apenas uma entre todas as outras possíveis. O binarismo que associamos ao sexo não esgota a multiplicidade do sexual. Mas não é uma retomada da ontologia do sexual de Maniglier que vou seguir aqui. Os materiais ameríndios que apresentei não só neste capítulo, mas também nos outros desta dissertação, podem nos fornecer outras poéticas da diferença sexual. Portanto, para a conclusão deste capítulo sinto que preciso invocar alguns dos argumentos anteriores e igualmente revelar algumas das questões que permaneceram implícitas.

Este capítulo foi uma tentativa de abordar uma versão ameríndia da diferença sexual. Mas em vários momentos eu usei de maneira intercambiável a noção de diferença sexual, diferença de gênero e relações de gênero. Preciso fazer um breve comentário sobre esses termos. Recentemente, a expressão relações de gênero parece ser mais frequente quando as pessoas precisam lidar com o conjunto de normas e contranormas que as pessoas mobilizam para estabilizar ou desestabilizar a performance de suas identidades sexuais. Dessa forma, se aborda o “sexo” como aquilo que é produzido pelo caráter performativo do gênero; não mais o gênero é o complemento cultural/discursivo do sexo natural, antes ele é o suplemento do sexo, no sentido derridiano.

Já a noção de diferença sexual (ou diferença de gênero, em menor escala) rememora um tempo em que ainda era de bom tom se indagar sobre o que tornavam diferentes homens e mulheres. Esse conceito fez carreira em certas elaborações psicanalíticas sobre a sexuação (LACAN, 1985; IRIGARAY, 1993, 1985; ZUPANČIČ, 2017) e no chamado feminismo da diferença (CIXOUS, 1976; GILLIGAN, 1982; BRAIDOTTI, 1991). Contudo, conforme mais se explicitava o caráter arbitrário da diferenciação entre masculinidade e feminilidade, os discursos que tentavam descrever a diferença entre os sexos foram perdendo sua força e, cada vez mais, eles foram vistos como politicamente problemáticos pois facilmente pareciam incorrer numa forma de essencialização.

Este trabalho é animado pela tentativa não mais de superar a dicotomia sexo/gênero, já que posso dizer que ele é herdeiro de um mundo (pelo menos acadêmico) em que o gênero enquanto construção performativa é a linguagem corrente. Mas ele é igualmente herdeiro de um mundo onde as pessoas ainda parecem discutir a diferença que resiste no interior da relação entre os gêneros concebidos de modo binário. Há alguma coisa no gênero que ainda alimenta uma certa máquina de diferenciação. É como a elaboração de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010) sobre o anti-édipo: é possível imaginar um desejo não capturado de maneira edípica, mas igualmente é preciso reconhecer que vivemos em uma sociedade edipianizada. Podemos dizer que a diferença sexual é uma construção arbitrária e que homens e mulheres são categorias cujos predicados associados podem ser intercambiáveis, mas ainda somos simultaneamente levados a considerar que há algo que continua a diferenciar homens e mulheres.

A tensão entre essas duas “perspectivas” se manteve presente em todos os momentos deste texto. Primeiro, porque as descrições etnográficas de povos ameríndios se assentam de maneira explícita ou implícita em uma apreciação da diferença discreta entre homens e mulheres; isso provavelmente se dá devido às próprias nativas e nativos apresentarem para suas antropólogas e antropólogos essa diferença. Mas devido à sensibilidade

etnográfica presente em alguns dos trabalhos que entrei em contato, mesmo que a diferença binária não seja questionada, o conjunto convencional de associações que geralmente conectamos ao binarismo sexual é curto-circuitado pelas autoras. Isso me permitiu explorar uma espécie de excesso descritivo que me possibilitou tentar desenhar outros diagramas para pensar a diferença sexual e os modos de relacionar essas diferenças.

Os três capítulos, cada qual de um modo específico, apostam que o idioma de gênero nos mundos ameríndios é um idioma para falar sobre o papel da diferença no que concerne a produção de gente de verdade para alguém, residindo aí seu avizinhamento com o tema da afinidade e da consanguinidade. Simultaneamente, cada um deles apresenta uma discussão sobre algum tema intimamente associado às discussões sobre gênero no mundo euramericano. No primeiro capítulo, o trajeto é feito através de uma consideração sobre os processos de subjetivação que criam corpos genderizados. Já o segundo capítulo, através da ideia de reprodução, explora alguns limites de descrições formuladas em termos de gênero. Este capítulo, por sua vez, considera a pertinência de descrições da diferença sexual em termos complementaridade.

O que é interessante é que todo trabalho que eu entrei em contato durante a trajetória da pesquisa, seja discutindo sexualidade ou gênero entre povos ameríndios, insistia que o gênero, como qualquer outro aspecto do corpo/pessoa, era fabricado. Isso, acredito, nos leva a formular equivocadamente uma ideia de que há uma relação próxima entre o pensamento indígena e os nossos esforços desconstrutivistas. Mas mesmo que a linguagem, digamos, da performatividade do gênero seja mais próxima das formulações ameríndias que versões biologizantes e essencialistas da diferença sexual, o que se constrói no gênero, ou o que é possível de ser construído, entre esses dois universos não parece se sobrepor de maneira muito exata. Me parece que o caráter diferenciado de corpos-que-nascem-com-vaginas e corpos-que-nascem-com-pênis é autoevidente entre

ameríndios, o que não seria autoevidente é o fato de que esses corpos crescerão mulheres e homens naturalmente sem um esforço deliberado em fazê-los crescer de modo adequado. Nos universos conceituais recentes sobre o gênero, o que parece ser questionado é exatamente as associações que são feitas a partir da pressuposição de uma diferença entre vaginas e pênis. Não questionamos apenas a ontologia da produção do gênero, mas igualmente sua ontologia visual.

Contudo é exatamente esse aspecto de não sobreposição entre os materiais ameríndios e nossas versões sobre o gênero e a diferença sexual que torna fecundo o trabalho que só posso dizer que realizei de maneira ainda bastante introdutória através desta dissertação. Mas se a linguagem da suplementação é uma boa aliada para pensar o modo como as diferenças se tornam produtivas exatamente por serem diferenças, podemos nos abrigar no conforto de pensar que esses movimentos de suplementação recíproca entre etnologia indígena e teoria de gênero possam ter posto em movimento um processo de gestação cujo resultado ainda precisa ser apreciado.

CONCLUSÃO

Enfim...

Demorei para aprender ao longo da minha formação acadêmica a não ser assombrada por fantasmas que sussurram incessantemente e de maneira bastante macabra a pergunta sobre a utilidade do conhecimento que produzimos (e adquirimos). “Pra que isso serve?”. Mas num mundo que cada vez mais a utilidade do conhecimento — entendida em termos de sua convertibilidade para outros contextos que não o de sua produção — é o que o valida como importante, ignorar esse sussurro fantasmagórico talvez não seja o mais interessante a se fazer.

Desde o primeiro dia de aula na graduação até os dias de hoje, muita coisa mudou. Entrei na Unifesp em um momento em que a universidade pública parecia viver bons tempos: ela era uma promessa, contido dentro de suas paredes havia um futuro em que, penso, muitas e muitos dos que entraram comigo naquele momento acreditavam. Ao final da graduação e início do mestrado essa imagem já tinha mudado. Os tempos já eram outros. Os cortes de verbas e discussões sobre como tornar mais eficiente os gastos universitários eram comuns. E em todas as discussões, a utilidade dos conhecimentos circulados e produzidos pela universidade era posta em questão.

Agora, no fim do mestrado, entramos novamente em uma crise. A crise já não é mais interna à universidade, mas aprofunda mais ainda os sintomas vividos pelas instituições de ensino superior. Temos um presidente eleito que evidenciou o que já estava escancarado para muitas e muitos e que ouvíamos na canção: “apesar de termos feito tudo o que fizemos ainda somos os mesmos e vivemos como nossos pais”. E não podemos deixar o desespero nos enganar: tudo o que fizemos foi muito. E quem pode viver o muito que foi feito, jamais vai voltar a viver num tempo em que, como Eles — esse inominável

e muitas vezes abominável “Eles” — dizem, as coisas eram melhores ou com menos “sem vergonhices”, tudo tinha seu lugar certo.

Mas o que Eles nunca reconheceram é que esse “Antes” — outro termo que soa dolorido ao ouvido — onde tudo tinha seu lugar, existia porque muita gente era impossibilitada de ocupar algum lugar. Na verdade, já sabemos quem sempre pode ocupar todos os espaços sem nunca se preocupar se com isso estava despejando alguém de seus territórios existenciais. A história das relações dos povos indígenas com não indígenas é marcada pela expulsão territorial, assim como parece ser a história da relação de qualquer subjetividade minoritária frente à “sociedade hegemônica”.

Neste trabalho há uma amarração de três contextos que, imagino, deve representar para Eles o medo da transformação e da perda de lugares: povos indígenas, gênero e sexualidade. Três temas que vira-e-mexe se tornam o centro de alguma controvérsia deslocada ou sem sentido. Desde os anúncios de que tem muita terra produtiva para pouco índio improdutivo até o pânico que é despertado em certas gentes diante da imaginação de que elas podem encontrar uma pessoa trans ao entrarem em um banheiro público. Não há antropologia possível para transformar em compreensíveis essas inquietações que são um tanto patéticas. Mas infelizmente, o medo que esses assuntos geram nos coloca a questão de como nos proteger. Como nos protegemos de quem não mais apenas nos pergunta sobre a utilidade do nosso conhecimento, mas já atribui a ele o caráter de ser perigoso?

Eu confesso que quanto mais penso numa resposta satisfatória para isso, menos eu sinto que eu consigo formular uma. Talvez uma das coisas mais importantes da produção científica é a capacidade de criar questões cuja eficácia e importância residem menos na possibilidade de que elas sejam respondidas, mas na qualidade da conversa que elas criam entre diferentes atores. Mas a questão colocada por Eles marca o fim da conversa. Na

verdade, já marca o desinteresse em manter a conversa em andamento. E sem conversa, poderíamos dizer sem troca, não há conhecimento.

No entanto, pode ser necessário como diz Isabelle Stengers, manter vivo o *slogan* iluminista de que “a luz precisa combater as trevas”: contra a ignorância, o conhecimento é um grande aliado. Mas ao dizer isso temos que ter cuidado para não converter uma questão política em uma questão epistemológica. Se o conhecimento é importante para sobrevivermos os tempos que já chegaram e os que ainda estão vindo, não é só ele que basta. Mas bem, preciso falar de um contexto onde o que fazemos — ou como descrevemos nossa especificidade — é produzir conhecimento: então nada menos compreensível do que querer defender a importância dele. E mais importante ainda, defender a importância da nossa atividade nos termos que nos interessam, isto é, que são pertinentes para manter vivas as nossas práticas de conhecimento.

Gênero, sexualidade e povos indígenas. Três grandes temas explorados de maneira bastante breve neste trabalho. Não pretendo aqui fazer uma síntese geral que definirá uma grande conclusão sobre esses temas. Tentei escrever cada capítulo desta dissertação já contendo uma conclusão situada a partir das discussões que elaborei neles. Mas gostaria de fazer mais um comentário sobre gênero e sexualidade que no encontro com os povos indígenas me permitiram pensar questões que me colocam a necessidade de manter vivas as conversas que sinto terem sido indispensáveis para mim ao longo da minha formação.

Mas para fazer isso, esta conclusão precisa ganhar um tom mais pessoal. Como encapsulado pela introdução, no começo eu tentei me desvencilhar de pensar a sexualidade ameríndia (e a “nossa” própria) através do gênero, mas em algum momento durante o mestrado o gênero não quis se desvencilhar de mim. A transição foi um momento significativo em que a diferença, ou a preocupação com a diferença, se impingiu sobre mim de tal modo que eu senti que não tinha como fazer outra coisa senão falar dela.

Essa talvez tenha sido minha estratégia para fazer com que o conhecimento que tentei produzir fosse interessante para mim. Ele me pareceu “útil”.

No entanto, pensar o gênero através da transição já me colocava diante de uma ideia de gênero assentada, de algum modo, na noção de *diferença sexual* — um conceito um tanto fora de moda — já que a transição, para mim, se tornou um processo em que tive de estar às voltas com um modo de conceber a diferença entre “ser homem” ou “ser mulher”, já que toda a linguagem e ato de transicionar implica o reconhecimento de uma mudança de uma posição para outra. Então, tentei manter meio que de modo precário a ideia de diferença sexual como uma questão de fundo neste trabalho, de maneira que conseguisse começar a poder elaborar uma forma de pensar sobre ela sem os desconfortos que ela me causa, seja teoricamente ou pessoalmente.

Um dos maiores incômodos que sinto ao insistir ainda na diferença sexual é que, em tempos pós teoria da performatividade de gênero e além, essa noção parece um tanto essencialista, ou pode implicar em uma posição conservadora. Penso que isso talvez esteja ligado aos abusos políticos e epistemológicos que a noção de diferença sexual ajudou a justificar. Mas uma forma de talvez reabilitar ela seja desvencilhando o adjetivo “sexual” do substantivo “sexo (anatômico)”. Quando insisto, ainda, apesar de tudo, na diferença sexual não quero dizer que estou inscrevendo-a na diferença anatômica. Mas que de algum modo as pessoas retêm para si uma mínima diferença que para elas fazem muita diferença em seus processos de auto e heteroconstituição em termos de gênero. E é como descrever essa “mínima diferença” que desperta minha curiosidade. Como fazer justiça ao sentimento de que há uma diferença entre homens e mulheres, sem desconsiderar importantes e necessárias discussões teóricas que emergiram nas últimas décadas? E talvez ainda mais importante, como se mantém vivo o sentimento de que há uma diferença entre homens e mulheres, quando muito do que se faz é dizer que homens e mulheres são construtos arbitrários?

Enfim, gosto de imaginar que a escrita desta dissertação de mestrado foi um grande preâmbulo, uma importante oportunidade para começar a investir de modo sério em questões que engajam meu pensamento e minha vida. Um exercício imprescindível de experimentação com a descrição e seus limites. E com os efeitos daquilo que fazemos, seja isso útil ou perigoso; mas eu prefiro dizer que foi divertido. Interessantemente divertido.

Referências bibliográficas

- BELAUNDE, Luisa Elvira. 1992. Gender, commensality and community among the Airo-Pai of West Amazonia. Londres. Tese (Doutorado) – London School of Economics.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 1994. Parrots and oropendolas: the aesthetics of gender relations among the Airo-Pai of the Peruvian Amazon. *Journal de la Société des Américanistes*, 80.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 2005. *El Recuerdo de Luna*: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. Lima: Universidad Mayor Nacional de San Marcos.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 2006. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, 49(1).
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 2015. O estudo da sexualidade na etnologia. *Cadernos de Campo*, 24.
- BETTCHER, Talia M. 2014. When selves have sex: what the phenomenology of trans sexuality can teach us about sexual orientation. *Journal of Homosexuality*, 61(5).
- BOELLSTORFF, Tom. 2007. Queer Studies in the house of Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 36.
- BOSWELL, John. 1980. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago: The Universe of Chicago Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1977. *Outline of a theory of practice*. New York: Cambridge University Press.
- BRAIDOTTI, Rose. 1991. *Patterns of dissonance*: a study of women in contemporary philosophy. New York: Routledge.

- BUTLER, Judith. 1990. *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- BUTLER, Judith. 1993. *Bodies that Matter*. New York: Routledge.
- BUTLER, Judith. 1995. Melancholy gender – refused identification. *Psychoanalytic Dialogues*, 5(2).
- BUTLER, Judith. 2005. *Giving an account of yourself*. EUA: Fordham University Press.
- CALHEIROS, Orlando. 2014. *Aikewara*: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- CALHEIROS, Orlando. 2015. O próprio do desejo: a emergência da diferença extensiva entre os viventes (Aikewara, Pará). *Cadernos de Campo*, 24.
- CESARINO, Pedro N. 2016. Corporalidades heterotópicas: montagens e desmontagens do humano nos mundos ameríndios e além. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 50(2).
- CHAUNCEY, George. 1994. *Gay New York*: gender, urban culture, and the making of the gay male world, 1890-1940. EUA: Basic Books.
- CIXOUS, Hélène. 1976. The Laugh of the Medusa. *Signs*, 1(4).
- CLASTRES, Pierre. 2012a. "Da tortura nas sociedades primitivas". In: *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- CLASTRES, Pierre. 2012b. "De que riem os índios". In: *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- CLASTRES, Pierre. 2012c. "O arco e o cesto". In: *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- CLIFFORD, James. 2008. *A experiência etnográfica*: antropologia e literatura no século XX. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

- CLIFFORD, James; MARCUS, George. 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkley: University of California Press.
- COLLIER, Jane; YANAGISAKO, Sylvia (eds.) 1987. *Gender and kinship: essays towards a unified analysis*. California: Stanford University Press.
- COLPRON, Anne-Marie. 2005. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo. *Mana*, 11(1).
- DALTON, Doug. 2002. Recursive tricks and holographic infinities. *Social Analysis*, 46(1).
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. 2010. *O anti-édipo*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. 2012. “Acerca do ritornello”. In: *Mil platôs*. Vol. 4. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora 34.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. 2014. *Kafka, por uma literatura menor*. São Paulo: Editora Autêntica.
- DERRIDA, Jacques. 2013. *Gramatologia*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva.
- DESCOLA, Philippe. 2001. “The genres of gender: local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia”. In: GREGOR, Thomas; TUZIN, Donald (eds.). *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. California: The University of California Press.
- DIAS, Diego Madi. 2018. O parentesco transviado, exemplo guna (Panamá). *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 29.
- FOUCAULT, Michel. 2010. “Aula de 5 de janeiro de 1983: primeira hora”. In: *O governo de si e dos outros: curso no College de France (1982-1983)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel. 2013. *História da sexualidade I – A vontade de saber*. 23ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.

FREUD, Sigmund. 1996. “O ego e o id”. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund. 2016. *Obras completas, volume 6*: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905). São Paulo: Companhia das Letras.

GEERTZ, Clifford. 2008. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

GILLIGAN, Carol. 1982. *In a different voice: psychological theory and women's development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

GREGOR, Thomas. 1985. *Anxious Pleasures*. The sexual lives of an Amazonian people. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.

GREGOR, Thomas; TUZIN, Donald. 2001. “The anguish of gender: men’s cults and moral contradiction in Amazonia and Melanesia” In: GREGOR, Thomas; TUZIN, Donald (eds.). *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. California: The University of California Press.

HALPERIN, David. 1989. Is there a history of sexuality?. *History and Theory*, 28(3).

HILL, Jonathan. 2001. “The variety of fertility cultism in Amazonia: a closer look at gender symbolism in Northwestern Amazonia”. In: GREGOR, Thomas; TUZIN, Donald (eds.). *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. California: The University of California Press.

HOUSEMAN, Michael. 1988. Towards a complex model of parenthood: two African tales. *American Ethnologist*, 15(4).

- IRIGARAY, Luce. 1985. *This sex which is not one*. New York: Cornell University Press.
- IRIGARAY, Luce. 1993. *An ethics of sexual difference*. New York: Cornell University Press.
- KATZ, Jonathan Ned. 1996. *A invenção da heterossexualidade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- LACAN, Jacques. 1985. *O seminário: livro 20: mais ainda*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LACAN, Jacques. 2016. *O seminário: livro 6: o desejo e sua interpretação*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LAURETIS, Teresa de. 1987. *Technologies of gender: essays on theory, film and fiction*. Indianapolis (EUA): Indiana University Press.
- LE GUIN, Ursula K. 2014. *A mão esquerda da escuridão*. 2ª ed. São Paulo: Aleph.
- LEA, Vanessa. 2013. O som do silêncio (Paul Simon). *Cadernos Pagu*, 41.
- LEA, Vanessa. 2015. Foucault (parcialmente) vindicado no Brasil central: sexualidade como um dos fundamentos da vida. *Cadernos de Campo*, 24.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2).
- LIMA, Tânia Stolze. 2002. O que é um corpo?. *Religião e Sociedade*, 22(1).
- MAIZZA, Fabiana. 2017. As sete meninas: reflexões sobre mulheres, experiência e efeitos jarawara. *Cadernos Pagu*, 49.

MAIZZA, Fabiana. 2017a. De mulheres e outras ficções: contrapontos em antropologia e feminismo. *Ilha – Revista de Antropologia*, 15.

MAIZZA, Fabiana. 2017b. Genealogias subversivas: a multiparentalidade jarawara e a dicotomia 'sexo/gênero'. In: Anais da VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia, São Paulo.

MANIGLIER, Patrice. 2009. “Political and Theoretical Introduction to Post-Sexuality”. In: MOUSLI, Beatrice; ROUSTANG-STOLLER, Eve-Alice (eds.). *Women, feminism, and femininity in the 21st century: American and French perspectives*. EUA: Palgrave Macmillan

MCCALLUM, Cecília. 1998a. Alteridade e sociabilidade kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, 13(38).

MCCALLUM, Cecília. 1998b. “O corpo que sabe: da epistemologia Kaxinauá para uma antropologia médica das Terras Baixas Sul-Americanas”. In: ALVES, Paulo Cesar; RABELO, Miriam (orgs.). *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Fiocruz/Relume Dumará.

MCCALLUM, Cecília. 1999. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinauá. *Revista Estudos Feministas*, 7(1-2).

MCCALLUM, Cecília. 2001. *Gender and sociality in Amazonia*. How real people are made. Oxford: Berg.

MILLOT, Catherine. 1992. *Extra-sexo: ensaio sobre o transexualismo*. São Paulo. Editora Escuta Ltda.

MOL, Annemarie. 2002. *The body multiple*. Durham/London: Duke University Press.

MORRIS, Rosalind C. 1995. All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender. *Annual Review of Anthropology*, 24.

- MURRAY, David. 2002. Queering the culture cult. *Social Analysis*, 46(1).
- OLIVEIRA CASTRO, Andréa. 2015. Desejo e prazer: um aspecto da sexualidade entre os Karitiana. *Cadernos de Campo*, 24.
- PADGUG, Robert. 1991. "Sexual matters: rethinking sexuality in history". In: DUBERMAN, M.; VICINUS, M.; CHAUNCEY, G. (eds). *Hidden from history: reclaiming gay and lesbian past*. Londres: Penguin Books.
- PRECIADO, Paul B. 2014. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 edições.
- PRECIADO, Paul B. 2018. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições.
- PRECIADO, Paul B. Outra voz. *El Estado Mental*. Disponível em: <<https://elestadomental.com/especiales/cambiar-de-voz/otra-voz>> Acesso em 19 nov. 2018.
- QUINTANA, Mário. 2013. *Do caderno H*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- RICH, Adrienne. 1980. Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Signs*, 5(4).
- RILES, Annelise. 2000. *The network inside out*. Michigan, EUA: University of Michigan Press.
- RILES, Annelise. 2013. Market collaboration: finance, culture and ethnography after Neoliberalism. *American Anthropologist*, 115(4).
- RILES, Annelise. 2015. From comparison to collaboration: experiments with a new scholarly and political form. *Law and Contemporary Problems*, 78.
- RIVAL, Laura. 1998. Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvade. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(4).

- RIVAL, Laura; SLATER, Don; MILLER, Daniel. 1998. Sex and sociality: comparative ethnographies of sexual objectification. *Theory, Culture & Society*, 15.
- RUBIN, Gayle. 2011. “The traffic in women: notes on the ‘political economy’ of sex”. In: *Deviations: a Gayle Rubin reader*. Durham: Duke University Press.
- SAHLINS, Marshall. 2013. *What kinship is – and is not*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SCHNEIDER, David. 1980[1968]. *American kinship: a cultural account*. 2^a ed. Chicago: The University of Chicago Press.
- SOARES PINTO, Nicole. 2017. Pequeno manual para se casar e não morrer”: o parentesco djeoromitxi. *Mana*, 23(2).
- STENGERS, Isabelle. 2008. Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of scaping modern dualism. *Subjectivity*, 22.
- STENGERS, Isabelle. 2014. *Gaia, the urgency to think (and feel)*. Texto apresentado no Congresso “Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra”, Rio de Janeiro.
- STENGERS, Isabelle. 2016. Uma ciência triste é aquela em que não se dança. Conversações com Isabelle Stengers. *Revista de Antropologia*, 59(2).
- STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. 2011. *Capitalist Sorcery: breaking the spell*. New York: Palgrave MacMillan.
- STRATHERN, Marilyn. 1992a. *Reproducing the future*. London: Manchester University Press.
- STRATHERN, Marilyn. 1992b. *After Nature: English kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

- STRATHERN, Marilyn. 2004. *Partial connections*. Updated Edition. Walnut Creek: Altamira Press.
- STRATHERN, Marilyn. 2006. *O gênero da dádiva*. São Paulo: Editora Unicamp.
- STRATHERN, Marilyn. 2011a. What is a parent?. *Hau*, 1(1).
- STRATHERN, Marilyn. 2011b. Binary license. *Common Knowledge*, 17(1).
- STRATHERN, Marilyn. 2014. Kinship as a relation. *L'Homme*, 210.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1996. The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 2.
- TSING, Anna. 2014. Strathern beyond the Human: testimony of a spore. *Theory, Culture & Society*, 31(2-3).
- VILAÇA, Aparecida. 2005. Chronocally unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, 32.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. O nativo relativo. *Mana*, 8(1).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. O medo dos outros. *Revista de Antropologia*, 54(2).
- WAGNER, Roy. 1978. *Lethal Speech: Daribi myth as symbolic obviation*. Londres: Cornell University Press.

WAGNER, Roy. 1986. *Symbols that stand for themselves*. Chicago: The University of Chicago Press.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

WARNER, Michael (ed.). 1993. *Fear of a queer planet: queer politics and social theory*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

WESTON, Kath. 1991. *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press.

YEATMAN, Anna. 1982. The procreative model: the social ontological bases of the gender-kinship system. *Social Analysis*, 14.

ZUPANČIČ, Alenka. *What is sex?*. Massachusetts: MIT Press.